

A
ЖС 868

На правах рукописи

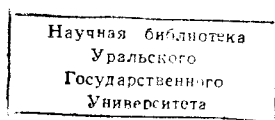
Жукоцкий Владимир Дмитриевич

**Русский марксизм
в религиозном измерении**
(историко-философский аспект)

Специальность 09.00.03 — история философии

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук



A stylized handwritten signature in black ink, consisting of several loops and a long vertical stroke.

Екатеринбург
2000

Работа выполнена на кафедре истории философии философского факультета Уральского государственного университета им А.М. Горького.

Научный консультант – доктор философских наук, профессор **К.Н. Любутин**

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор	Игорь Вадимович Кондаков
доктор философских наук, профессор	Вячеслав Васильевич Скоробогатский
доктор философских наук, профессор	Юрий Константинович Саранчин

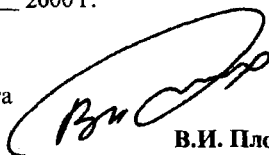
Ведущая организация – Институт философии и права УрО РАН

Защита состоится “18” мая 2000 года в ____ на заседании диссертационного совета Д. 063.78.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А.М. Горького по адресу: 620083, г. Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51, комн. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета.

Автореферат разослан “____” _____ 2000 г.

Ученый секретарь диссертационного совета
доктор философских наук, профессор



В.И. Плотников

Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования. «К настоящему времени в мире существует огромная марксистская и марксологическая литература, по масштабам и стилю напоминающая тексты по теологии и библеистике» (Л.Б.Гофман). Такова общая констатация факта, за которым стоит общественное признание роли и значения идей Маркса в судьбах современного человечества. Можно с уверенностью сказать, что весь XX век прошел под знаком Маркса, вне зависимости от того, идет ли речь о его всеобщем признании и утверждении или об отрицании и ниспровержении. Ни одно имя не оставило после себя такого количества научных и философских школ, политических объединений, такого количества дискуссий и споров, как имя и учение К.Маркса. Фактор русской революции сыграл в этом не последнюю роль. Но кто скажет: что здесь первично, а что вторично? Связка Маркс-Ленин действительно побил все мыслимые рекорды социально-политического и культурного влияния в XX веке, превзойдя по значимости имена Ф.Ницше и З. Фрейда. И как бы ни был велик соблазн списать эти обстоятельства по разряду «великих заблуждений» человечества – ничего из этого не выйдет. Такова реальность. И таково соответствующее отношение к ней. Если все это верно для мира в целом, то тем более это верно для России.

Новейшие тенденции в переосмыслении роли и значения учения Маркса в русской интеллектуальной истории и культуре, похоже, завершают свой диалектический круг. От полного неприятия его, как сугубо западного и к тому же утопического явления, к все большему пониманию его органического характера как для мира в целом, так и, в особенности, для России. Настоящее исследование ставит своей целью способствовать логическому завершению этой тенденции, хотя исторически ее потенциал едва ли исчерпаем.¹

Гегель любил повторять: сова Минервы вылетает в сумерки. Пока кипит котел полуденных бдений, философии делать нечего. Она лишь контуром означает силуэт событий, вычерчивая в воздухе знаки будущих мелодий. Так было пока советская эпоха оставалась в зените славы. И вот теперь, когда ее солнце склонилось к закату, открылись неведомые тени давно ушедшей эпохи – вхождения марксизма в плоть и кровь русской культуры, когда фактор силы и политического диктата еще едва улавливался в проективном пространстве будущего. Именно теперь, е постижения сути марксистской эпохи в русской культуре. Сменив восседавшую на троне идеологию, философия без смущения вступает в свои права. И час ее неialog, пока новые вихри обжигающих идеологических бдений не загонят ее в укромное «гнездо» чистой рефлексии.

¹ Это, в частности, подтвердила недавняя научная конференция в Москве в Институте философии РАН: см. Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – 380 с. Даже то, что стало прощанием со своей «марксистской совестью», не выглядит здесь безнадёжно.

Тема «Марксизм в России» в самых различных аспектах ее рассмотрения оставалась наиболее диссертационной в советское время. При любых обстоятельствах она носила выраженный апологетический характер. Широкое пространство немарксистской или просто неортодоксально марксистской мысли было просто вычеркнуто из рассмотрения. Известные идеологические клише не позволяли реализовывать свободный научный поиск в тех направлениях, которые виделись «сверху» недостаточно перспективными. Общий воинствующий настрой требовал непрямого деления всего и вся на друзей и врагов, - по старой укоренившейся религиозно-догматической традиции извечной борьбы божеского и дьявольского. Этому способствовал и общий фронт «холодной войны», и по своему не затухающее эхо войны гражданской, и извечный идеологический запал единоборства идей и оценок. Быть может, именно эта привычка *воевать* не позволяет нынешним либерал-демократам увидеть в позиции коммунистов отражение уже не идеологической прихоти, а той реальной, общей всем боли, которую производят действия всепоглощающей вольницы вселенского грабежа и очередного перераспределения общественного богатства.

Фактор культуры, не просто подчиняющий себе политику, но и находящий внутреннее, осознанное равновесие и понимание в главном, составляющем *знак спасения*, становится решающим в наши дни. Культура создает себя *категориально* в алгоритмах научно-философской и религиозно-философской мысли. Именно в этом смысле обретает современное звучание известная гегелевская, подхваченная молодым Марксом, формула: «истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени», «живая душа культуры».

Таким образом, историко-философский анализ идей той или иной эпохи имплицитно содержит в себе историко-культурологический аспект рассмотрения способа функционирования этих идей. При этом актуально действующий исследователь не только стремится продемонстрировать такой образец тождественности содержания и формы в способе культуuroобразующего функционирования философских идей, но и стремится отыскать таковое в самом предмете своего исследования. Такой подход по-новому высвечивает, казалось бы, традиционную тему *марксизма в России*. Содержательные аспекты марксистских идей обнаруживают тогда не автономное существование в идеальном пространстве чистой мысли, а обретают плоть и кровь своего исторического звучания в пространстве русской культуры, переживающей в своей истории решающую эпоху *глобальной секуляризации*, выхода из тисков патриархально-догматической религиозности в современность. В этом смысле *русский марксизм* не только был, но и остается актуально действующим началом. Постсоветская эпоха со всей остротой поставила вопрос: как *быть* с марксизмом? Но чтобы ответить на него, надо знать, как *было* с марксизмом? Каков его действительный смысл в истории русской мысли, так тесно связанный с русским религиозным чувством.

Постановка проблемы. Марксизм стал судьбой России XX века. Этот факт констатируется вне зависимости от тех или иных политических симпатий. Как бы мы не относились к мировоззренческим доминантам советизма, нельзя обойти то обстоятельство, что несколько поколений людей связывали с ним свою судьбу, что целое русской культуры прошло через его горловину. Культурная история Советской России останется плотью и кровью, составной частью, многовековой истории русской культуры, наряду с культурой Киевской Руси или Московского царства.

блистательными и по своему трагическими эпохами Петра и Екатерины, Александра и Николая. Но подобно греческому православию, пришедшему на Русь из Византии, западный марксизм обрел на русской почве собственное звучание, стал явлением глубоко национальным. Во всяком случае, Россия оказалась единственной страной мира, которая исключительно собственным усилием возвела марксизм на государственный престол.

Всякое семя, лежащее в почве, либо прорастает и цветет буйным цветом, либо погибает. Эта притча Христа универсальна на все времена. На почве русской культуры Серебряного века ложилось не одно семя. Не многие из них проросли, иные отцвели ярко, но быстро исчезли, не дав плодов, иные дали плоды, но остались невостребованными, поскольку почва к их приходу оказалась другой. Но вот семя марксизма проросло и дало плоды и было востребовано. Эта загадка не может быть списана на ведомству политического диктата. Никакие тепличные условия не способны дать семени прорасти, если сама почва его не примет. Вопрос в том: что именно в русской религиозности начала века, в особенностях русской секуляризации открывало дорогу тотальной новации марксизма? В чем именно состояла роковая предрасположенность к этому? Почему Россия на всех парах шла в это революционное будущее своей судьбы?

Наконец, и это, по сути, центральный вопрос, важно знать действительные параметры учения К. Маркса в той их составляющей, которая делала его привлекательным для России. Что истинное и что ложное оно в себе заключало, какая именно сила - соблазна или судьбы - оказалась решающей? Почему из всех национальных разновидностей марксизма именно русский марксизм обнаружил такой фантастический диапазон идей и сподвижников: от фанатично религиозных до истекающих тайной любовью, переходящей в явную ненависть, от жутких в своей «воинствующей непримиримости» ортодоксов до мягкотелых «легальщиков», от знающих толк в практической хватке политических единоборств до утонченно прозревающих те истины марксизма, которые еще предстояло открыть в контексте подлинно философского их развития? В основе всего этого лежали парадоксы русской секуляризации.

Откровенно реакционный, оторванный от органики культурной жизни консерватизм светской и духовной власти в России конца XIX - начала XX веков во многом предопределил историческую слабость его стратегического союзника либеральной версии русской секуляризации. На поверхность событий должен был выйти более широкий культурный слой народничества, политически заостренного, как известно, на социализм, чтобы выполнить эту свою общекультурную миссию. Именно народничество, представляющее социальный, если не социалистический вектор эволюции русской культуры, стало естественной базой для становления и развития русского марксизма.

То, что русский марксизм оказался в ауре духовно господствующего течения русской культуры XIX – начала XX веков, во многом предопределило его культурообразующий потенциал. Он все время, даже в не лучшие для себя времена, оставался на гребне событий. Если в аспекте ценностного ядра – радения за народ – он принадлежал к народнической идеологии с ее социалистской направленностью, то в аспекте методологической устремленности он включал в себя западную ориентацию, обретавшую оттенки как либеральной, так и консервативной инверсии.

Это центрирующее положение русского марксизма в многообразии версий грядущей секуляризации русской культуры предопределило и его политическую

судьбу. Среди его факторов: фатально реакционная форма русского *консерватизма* (в лице светской и духовной власти самодержавия), рафинированность, отщепенство и декадентствующий анархизм русского *либерализма*, наконец, доминирующее положение *народнической* идеологии в русской культуре, нежелание сторон договариваться и идти на компромиссы, причем не в политическом, что полбеды, а в культурообразующем смысле.

Все это требует документального исследования. Его течение определяет общая постановка вопроса: *имел ли место с самого начала религиозный аспект в способе восприятия учения К.Маркса в России*, или это обретение более поздней постреволюционной эпохи?

В числе родовых свойств русской мысли, как правило, выделяется особая ее склонность к религиозно-догматическим обобщениям, ее готовность, по выражению Н.А.Бердяева, даже материализм превратить в предмет культового поклонения, в новую разновидность религии. О слабости собственно философской культуры, культуры свободного догматического мышления у русской интеллигенции с полным на то основанием и писал Н.А.Бердяев в «Вехах» в своей программной статье «Философская истина и интеллигентская правда». И хотя острие его критики было направлено против позитивистски настроенной революционной интеллигенции, ее содержательная глубина относилась ко всем направлениям и, конечно, к вектору религиозной философии. Разница состояла лишь в том, что одни эпатажируя противопоставляли науку и себя в ней религии и философии, а другие, напротив, подчеркнуто не спешили отграничить себя от традиционной религии. И в том и в другом случае страдала философия как по-своему автономный способ реализации духовного потенциала человека.

Следовательно, прибегая к *религиозному измерению* «русского марксизма», мы в первую очередь обращаемся к его содержательным аспектам, и лишь затем к функциональным.

Что же такое *религиозный аспект* восприятия того или иного философского учения? Это прежде всего вопрос о том, *как* именно оно ложится на исторически заданную национальную аксиоматику личности и культуры, адаптирующих это учение, в каком отношении оно находится к содержательным и функциональным аспектам господствующего «позитивного вероучения» и религии «народного духа» (в гегелевской терминологии)? Это в свою очередь ставит вопрос о тех же параметрах самой философской системы. Какова ее культурно-историческая аксиоматика? Каков ее «идеальный тип» с точки зрения макроскопического анализа ее ценностных ориентаций? Этот веберовский термин применим не только к личности или логике «социального действия», но в не меньшей степени и к культурным целостностям, к которым, безусловно, относятся и социально-философские учения и доктрины.

Далее. Чем отличается религиозный аспект восприятия философского учения от собственно философского? Последний апеллирует к логике и рациональной выучке строго *категориального* мышления. Первый – к эмоционально-ценностному суждению *безусловного* принятия или неприятия. Его отличает готовность «принять на веру», возвести в абсолют то или иное положение, даже если это сопровождается сознательным отказом от какого-либо рационально выраженного положения. Это также готовность выводить на первый план аксиологический аспект учения и придавать ему концептуально религиозное, в категориальности «идеального типа», звучание. Это форма его *катехизации*. Применительно к марксизму это то, в чем больше других преуспел Сталин, но чем занимались и до него.

Содержательный аспект адаптации марксизма в России имеет два вектора: внешний, идущий от субъекта адаптации, и внутренний, идущий от среды адаптации. Оба они находят точку встречи либо «по касательной», не затрагивая глубины, либо «под прямым углом», проникая собой всю ширь идеального пространства.

Формальный аспект адаптации также двойствен. Внешне он действует либо через личность и ее собственную активность, либо через тексты и их использование. Это и мера личного участия К.Маркса в распространении своих идей в России. Но это и то, что шло независимо от тех или иных его усилий. Внутренне это, прежде всего мера самопроизвольного, органического зарождения *протомарксистских* идей в России, так сказать, из внутренней логики развития русской мысли. Это не только Н.Г.Чернышевский и его социально-культурное окружение в лице революционных демократов, но это и сама *квинтэссенция* русской интеллигенции с ее фатальной устремленностью к ценностям социальной справедливости и свободы для всех, как продукта радикальной социальной революции.

Все это вводит нас в предметную ткань исследования. Две ее составляющие, «марксизм» и «религия», на первый взгляд выглядят антиподами, между которыми мало общего и почти невозможно установить предметную связь. Однако дальнейший анализ показывает, что марксизм имеет множество ракурсов «выхода» на религию. И каждый из них усиливается в свете «русской специфики». Сама она раскрывается в контексте русской религиозной ментальности, своеобразия культурно-исторического феномена *русской веры*.

Таким образом, непосредственный объект исследования представляет мировоззренческая система К.Маркса в аспекте ее восприятия и продуцирования в России рубежа XIX–XX веков – феномен *русского марксизма*. Вспомогательным объектом исследования выступает «русское религиозное сознание» как решающий фактор культурно-исторической адаптации марксистских идей в России. Тогда *проблемное поле* исследования измеряется логикой взаимодействия трех базовых составляющих – религии, философии и политики. Именно эти три призмы высвечивают объемную картину происходящего как внутри русского марксизма, так и вокруг него – в самый бурный, с точки зрения открывающихся возможностей, период русской истории – конца XIX – начала XX веков.

Предмет исследования складывается из объекта и определенного ракурса его изучения. К их числу обычно относят методологический, онтологический, гносеологический, феноменологический, экзистенциальный и другие. В нашем случае центральным оказывается ракурс *религиоведческий*. Он отвечает на вопрос: что есть «Маркс» и «Россия» с точки зрения *религиозного измерения*, способа функционирования религиозного сознания? Причем не столько каждый из них в отдельности – религиозный аспект мировоззрения Маркса и религиозный аспект функционирования русской культурной традиции, сколько в их единстве. Решающим является способ соединения того и другого в феномене русского марксизма и его непосредственном культурном окружении. Таким образом, религиоведческий аспект русского марксизма и способа его продуцирования в пространстве культуры Серебряного века и составляет непосредственный предмет исследования.

Характер исследования – *историко-философский*. Это значит, что в его основе лежит концептуальный анализ философских *текстов* различных деятелей русского духовного ренессанса – марксистов и немарксистов, верующих христиан и «христианских атеистов». Историко-философские *персоналии* образуют основную

канву и сквозной метод повествования – погружения в предметную ткань исследования.

Таким образом, **основная проблема** определяется возможностями *религиозного измерения* русского марксизма во всем многообразии его направлений и способов адаптации в пространстве русской культуры Серебряного века. При этом **основная гипотеза** связана с возможностью установления форм зависимости между религиозными параметрами культуры и религиозными параметрами политики, согласно которым традиционный принцип «политика порождает культуру» дополняется и существенно корректируется другим – «культура порождает политику». Из этого следует, что роковые события «русской революции» имеют своей родословной не «немецкие дельфи» и солнечные затмения 1917 года, а глубокие противоречия в развитии русской культуры. Философия именно в соприкосновении с политикой производит в высшей степени религиозный эффект.

Степень разработанности проблемы. Следует признать, что в том *интегральном* виде, в котором поставлена проблема настоящего исследования, она обладает значительной новизной. В советской философской школе такой аспект рассмотрения марксизма (сквозь призму религии) был заранее противопоставлен, как противопоставлено в науке вообще пользоваться кривым зеркалом. Слишком узкое и однозначное понимание религии и господствовавшие строго сциентистские установки не позволяли даже поставить таким образом проблему. Именно поэтому основные аналогии в самой постановке проблемы «марксизм и религия» мы находим либо в дореволюционное время, либо в «постперестроечное» время, либо у зарубежных авторов.

Из русской классики – это прежде всего П.Л.Лавров, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Н.И.Кареев, М.М.Тареев, А.В.Луначарский. Суть их подхода сводилась к тому, чтобы высветить различные аспекты «социализма как религии», в контексте которого и марксизм получал выраженный религиозный статус. При этом одни выносили строго отрицательные оценки «марксистской религии», как заведомо извращенной религиозной форме (С.Н.Булгаков, П.Б.Струве, С.Л.Франк). Другие различали единство отрицательных и положительных аспектов в «религиозности» марксизма (Н.А.Бердяев, Н.И.Кареев, А.А.Мейер, Д.В.Философов). Наконец, третьи превозносили до небес религиозный статус марксизма как «высшей и последней религии» или истинной «религии человечества» (А.В.Луначарский, П.Л.Лавров). В целом для этого времени характерен недифференцированный, укрупненный подход к проблеме, продиктованный доминантой ценностной ориентации и выбора жестких альтернатив.

Аналогичное распределение оценок характерно для зарубежных авторов: в первом случае – это Г.Норт, Р.Пайлс, Р.Вурмбранд, во втором – Б.Рассел, Н.Полторанский, Д.В.Поспеловский, Ж.-Ф.Равель, Г.Веттер, в третьем – А.Грамини, Р.Гароди, Х.Джонсон, Т.Масарик, Д.Рид. И здесь характерные крайности, от наивно-злобного обвинения в «сатанизме», до прямого обожествления, чередуются с вполне взвешенным, углубленным анализом проблемы. Для многих англоязычных авторов характерен обстоятельный, «документалистский», не обремененный «чистым» философствованием подход, по-своему ценный. Таковы, например, исследования Леопольда Хеймсона «Русские марксисты и происхождение большевизма» (Кембридж, 1955) или известные работы «советолога номер один» С.Козна. Многое проясняет в религиозно-философском концепте учения К.Маркса и марксизма «философия на-

дежды» и «религия будущего» Эрнста Блоха, а также исследования Франкфуртской школы. Заметный вклад в решение этой проблемы внес Роже Гароди.

За последние годы в России появился целый ряд работ, посвященных проблеме «религия и марксизм». Это, прежде всего, книги молодых авторов: В.Н.Бондаренко «Марксистская светская религия» (Уфа, 1994), Н.Н.Измоленовой «Общественный идеал в российском общественном сознании: опыт сравнительного анализа русской религиозной философии и большевизма» (Пермь, 1994), О.Ф.Русаковой «Анатомия большевизма: отечественный опыт концептуального осмысления» (Екатеринбург, 1993), а также диссертации А.А.Государева, А.М.Максимова, А.П.Забронюк и другие. Серьезные исследования религиозных аспектов революции и «коммунистического тоталитаризма» за последнее десятилетие предприняли М.Д.Карпачев, В.П.Копарный, Е.Б.Рашковский.

Однако решающая опора в концептуальном построении данного исследования связана с теоретическими разработками проблем русской культуры и ее истории, в особенности эпохи Серебряного века. Это прежде всего фундаментальные исследования И.В.Кондакова, М.А.Колерова, А.И.Клибанова, В.А.Кутырса, А.М.Эткинда. Из классических текстов это, конечно, «Очерки по истории русской культуры» П.Н.Милокова.

Не менее важен концептуальный анализ русской истории в жанре «философии русской истории» у А.С.Ахиезера, А.В.Гулыги, И.Н.Ионова, В.И.Копалова, В.М.Межуева, А.С.Панарина, В.С.Полосина, В.Н.Сагатовского.

Целый комплекс религиозоведческих проблем не мог быть решен без опоры на работы по философии религии В.В. Библихина, Ю.А.Кимелева, И.Н. Лосевой, Л.Н.Митрохина, Д.В.Пивоварова, Ю.Р.Селиванова, П.А.Сорокина, Е.А. Степановой, И.Н.Яблокова – в отечественной литературе, и работы М.Бубера, М.Вебера, Г.Зиммеля, Э.Кассирера, М.Малерба, П.Тиллиха, Э.Трельча, З.Фрейда, К.Юнга – в зарубежной литературе.

Значительную роль в разработке подхода к данной теме исследования сыграли специалисты в области «русской веры» и русской религиозной философии: В.В.Гайда, Э.Л.Гайдадым, Н.С.Гордиенко, В.Н.Дуденков, А.В.Карташов, Т.Б.Коваль, И.А. Кривелев, В.В. Кравченко, В.А.Кувакин, П.К.Курочкин, М.П.Ласковая, Л.К.Нагорная, Н.М.Никольский, С.И.Савельев, И.И.Семаева, Н.С.Семенкин, С.Л.Фирсов, А.Б.Чертков, И.П.Чуева, В.П.Шестаков и другие. Глубокий анализ тенденций и логики развития «путей» русской философии содержится в работах В.В.Богатова, Б.В.Емельянова, А.Ф.Замалева, В.В.Ильина, И.Паперно, С.С.Хоружего.

Различные аспекты мировоззренческой системы К.Маркса, как на этапах ее формирования, так и развития, включая предельные основания развития марксизма, подробно изучены в работах Г.А.Багатурия, Э.В.Ильенкова, М.С.Кагана, Н.И.Лапина, М.А.Лифшица, И.С.Нарского, Т.И.Ойзермана, И.Т.Фролова, а также – Н.М.Бережнова, Ю.Н.Давыдова, И.Я.Лойфмана, В.А.Лоскутова, В.В.Орлова, А.В.Перцева, В.В.Скоробогачко, В.И.Шароградского. Существенные и конкретные исследования взглядов К.Маркса на религию у Л.Н.Митрохина, А.С.Попова, И.Н.Яблокова. В советское время особое внимание уделялось теме «К.Маркс и Россия» включая такие ее разделы, как «Маркс о России», (И.А.Бах, И.К.Пантин, Е.Г.Плимак), «Маркс и русские общественные деятели» (С.С.Волк, А.И.Володин, Б.С.Итенберг, Р.П.Конюшная), «Произведения Маркса в русской философии и публицистике» (В.Ф.Пустарнаков, И.К.Пантин, В.Г.Хорос, З.Х.Саралиева,

Ю.З.Полевой, А.С.Тонких, Б.А.Чагин, Е.В.Шубина, в 20-30-е годы – это работы А.Водена, М.Покровского, Г.А.Покровского).

Особую тему исследований образует сам феномен русского марксизма как в его целом, так и в его персоналиях. Она широко представлена в работах К.Н.Любутина, В.П.Макаренко, В.А.Малинина, Ю.В. Пивоварова, И.А.Голосенко, В.В.Козловского, Ю.К.Саранчина, А.Д. Сухова, В.Н. Шевченко и других. Изучались также и частные вопросы отношения к религии у Г.В.Плеханова (Н.А.Горбанев, М.А.Гусаковский, Я.Я.Кожурин, В.Н.Манько, Ю.Л.Нестеренко), у В.И.Ленина (И.Д.Осипов, К.И.Сарычев, М.И.Шахнович, А.В.Щеглов), у А.В.Луначарского (В.В.Агиевич, В.В.Горбачев, О.А.Павловский, И.Ф.Рекуц, Ю.Н.Трусов, С.В.Франц), у А.А.Богданова (А.А.Белов, Г.Д.Гловелли, А.А.Государев, Н.Н.Никитина, В.Хеделер), у П.Б.Струве (О.Л.Гнатюк, В.Н.Жуков, Р.Пайпс), у Н.А.Бердяева (Н.Р.Антонов, А.А.Ермичев, Н.П.Полторацкий).

Важным подспорьем в работе над проблемой религиозного измерения русской культуры и русского марксизма является литература первой волны эмиграции – Н.А.Бердяев, П.М.Биддлли, В.Н.Ильин, Н.М.Зернов, Ф.Степун, Г.П.Федотов, С.Л.Франк. Даже заведомый негативизм к предмету исследования – русскому марксизму – не мешает, а в отдельных случаях – способствует выведению решающих корреляций между русской религиозной традицией и марксизмом в России. Значительную концептуальную поддержку дают тексты евразийцев – Н.С.Трубецкого, П.Н.Савицкого, Н.Н.Алексеева, и сменовеховцев – Ю.В.Ключникова, Н.В.Устрялова, А.В.Бобринцева-Пушкина.

Выход на различные вопросы философии политики и религиозные аспекты политики сделал актуальными классические тексты Ю.Крижанича, И.А.Ильина, И.Л.Солоневича, Л.А.Тихомирова, а также работы зарубежных и отечественных авторов на эти темы. Это В.Одайник, Б.Рассел, П.Рикёр, Г.Рормозер, Ю.Хабермас, К.Ясперс и А.П. Бутенко, А.Г.Дутин, А.А.Зиновьев, И.А.Овсянникова, А.С.Панарин, В.В.Скоробогатский, А.А.Френкин. Сравнительный анализ русского марксизма с его зарубежными аналогами был бы невозможен без трудов П.Андерсона, А.В.Гайды, М.Н.Грецкого, В.В.Китаева, В.И.Толстых.

В ходе научных дискуссий последних лет выявилось две точки зрения на проблему. Первая – русский марксизм противоречит русской религиозной и культурной традиции и является результатом силового воздействия политики на культуру (А.И.Зелichenko, С.С.Хоружий). Вторая – русский марксизм представляет собой продукт русской религиозной и культурной традиции и выступает способом не всегда адекватного, но все же разрешения исторических противоречий в развитии русской культуры (И.В.Кондаков, А.И.Подберезкин). Все это предопределило характер и направленность настоящего исследования.

Цель исследования – создание концепции глобальных историческо-философских и религиозных предпосылок возникновения и развития, в том числе и в государственной форме, феномена русского марксизма, ставшего идейно-теоретической базой для решающей культурной доминанты в России XX века – *религии советизма*. Сфера действия указанных предпосылок кульминирует во времени эпохой конца XIX – начала XX веков и отражена в ее *философских текстах*, как марксистских, так и немарксистских. Единство и многообразие форм русского марксизма становится понятным лишь в контексте его *религиозного измерения*.

Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд принципиальных задач:

1. Выявить широкий культурообразующий фундамент *религии*, не ограниченный ее пониманием в рамках функционирования традиционных религиозных систем; решить ряд методологических проблем, связанных с определением и инструментальным использованием понятия «религиозное измерение», в частности, в аспекте его применения к русской культуре и русскому марксизму; проанализировать философско-антропологические идеи в учении К.Маркса и установить их связь с тенденциями развития религиозной культуры; выявить смысловой контекст появления *марксизма* в идейных и секуляризационных интенциях развития европейской культуры; установить функциональную применимость гегелевской категориальной пары «позитивная религия» и «народный дух» в вопросах религиозного анализа конкретных национальных культурно-исторических форм и философских систем; установить особенности *русской веры*: присутствие в ней языческих и старообрядческих корней; культурообразующие интенции русского православия, исторический опыт разрешения религиозных проблем в России и их остроту в конкретной ситуации конца XIX – начала XX веков.
2. Проанализировать «русские сюжеты» в творчестве К.Маркса и Ф.Энгельса: личные связи и отношения с русскими, эволюцию «образа России» и *пророчества* о русской революции; проследить логику проникновения марксистских идей в Россию, первые отклики и реакцию в академической и публицистической среде, оценку их религиозного потенциала; выявить собственно *русские* корни марксизма, его народнический исток, естественный характер встречи марксистских и народнических устремлений, момент тождества ценностных ориентаций К. Маркса и русской интеллигенции.
3. Дать всесторонний анализ основных версий русского марксизма: «легального», ортодоксального (в двух его разновидностях: Плеханова и Ленина), «эмпиримонистического», «богостроительского», «импровизирующего»; показать безусловную ценность каждого из этих направлений русского марксизма, их коррелируемость религиозной темой; обосновать феномен «бессознательного» марксизма деятелей русского духовного ренессанса, его объективно культурологическую и идейную «работу» на будущую русскую революцию.
4. Дать эксклюзивный анализ исключительности русской интеллигенции и дискуссий вокруг нее; установить ее принципиальную идейную и культурно-историческую установку на *революцию*: социальную, духовную, религиозную; вскрыть «роковые» пороги в многочисленных попытках установления диалога между интеллигенцией и церковью; глобальный характер кризиса русского православия в начале XX века; вывести основные идейные и культурно-исторические, включая философско-религиозные предпосылки и параметры зарождения особого феномена русской культуры XX века – *религии советизма*.

Для решения поставленных задач непосредственными историко-философскими источниками, включенными в *специальный анализ*, выступают произведения Н.А.Бердяева, П.М.Бицилли, А.А.Богданова, С.Н.Булгакова, А.Т.Буткевича, Н.М.Зернова, Н.И.Зибера, Н.И.Кареева, П.Л.Лаврова, В.И.Ленина, А.В.Луначарского, В.Д.Мачинского, А.А.Мейера, Д.С.Мережковского, П.Н.Милокова, Н.М.Минского, Д.М.Петрушевского, Г.В.Плеханова, В.В.Розанова, В.П.Рябушинского, П.Б.Струве, П.Н.Ткачева, Д.В.Философова, С.Л.Франка, Н.Г.Чернышевского. Детализация многих проблем была бы невозможна без обращения к идеям и свидетельствам Л.И.Аксельрод, С.А.Аскольдова, В.А.Базарова,

В.Г.Белинского, А.Белого, В.В.Берви-Флеровского, П.А.Берлина, А.А.Блока, В.В.Воровского, М.О.Гершензона, А.М.Горького, Н.Ф.Даниельсона, Н.Я.Данилевского, И.В.Давыдова, Ф.М.Достоевского, Ю.Г.Жуковского, В.В.Зеньковского, В.И.Иванова, Р.В.Иванова-Разумника, В.Н.Ивановского, А.С.Изгоева, Н.И.Кауфмана, В.Н.Ильина, И.А.Ильина, Б.А.Кистяковского, М.М.Ковалевского, А.Мартынова, Н.К.Михайловского, П.Ф.Николаева, П.И.Новгородцева, К.А.Пажитнова, К.П.Победоносцева, П.Н.Савицкого, Л.З.Слонимского, В.С.Соловьева, П.А.Сорокина, Ф.А.Степуна, Л.А.Тихомирова, Л.Н.Толстого, Н.С.Трубецкого, М.И.Туган-Барановского, Ф.И.Тютчева, Г.П.Федотова, М.М.Филиппова, П.А.Флоренского, Г.В.Флоровского, А.С.Хомякова, П.Я.Чаадаева, В.М.Чернова, Б.Н.Чичерина, Н.В.Щелгунова, Л.И.Шестова, Г.Г.Шпета, В.М.Шулятикова, П.С.Юшкевича.

Методологическая база исследования связана с традициями *диалектико-материалистического* подхода к анализу историко-философских и историко-культурологических явлений. Это предполагает выявление широких социальных и исторических обстоятельств зарождения и развития тех или иных идей, их детерминированности параметрами внешней и внутренней природы человека, их культурно-исторического генезиса. В арсенале исследования – устойчивое применение категориальных пар *диалектической логики*: единичного и всеобщего, содержания и формы, сущности и явления; методология взаимосвязи структурного и функционального элементов системы и ее «системного качества»; диалектика *субъекта и объекта*; многообразие феноменологических, экзистенциальных и герменевтических подходов к анализу философских текстов и их смысловых коллизий. Важную методологическую роль, восходящую к общемировоззренческим горизонтам, играет теоретическое наследие Эриха Фромма. В области философской классики – это линия *Кант-Гегель-Фейербах-Маркс*.

Аспект методологической новизны исследования связан с понятием *религиозного измерения*. Советская философская традиция приучила нас к мысли, что существует *научное* или *научно-мировоззренческое* измерение событий и явлений. Не было больших возражений, особенно в послесталинскую эпоху, чтобы дополнить научный взгляд на вещи *философским* измерением, суммой чисто философских оценок и умозаключений. Но что такое *религиозное измерение*? Это взгляд на науку и философию со стороны попов, религии, той формы общественного сознания, которая не просто отрицает, а вот-вот «почует»? Вещь заранее невозможная и абсурдная.

В постсоветскую эпоху открылась другая крайность. Околоцерковная суэта породила неожиданную иллюзию понятного исторического движения. На этот раз религиозное измерение «проходит на ура», но с той же ограниченностью чисто догматической реконструкции смысла. Попытка подчинить философию религиозно-догматическому взгляду как высшему духовному судье просматривается уже в самой постановке вопроса – «после перерыва», – то есть после целой эпохи духовной реформации российского общества от патриархальности в современность. Спекулируя крайностями этой эпохи, пытаются отвергнуть и все ее существо, всю логику культурно-исторической эволюции России в XX веке. Но всякая наивность при определенных политических обстоятельствах способна обрести самыми тяжелыми последствиями.

Итак, что же такое *религиозное измерение*, если оно осуществляется в рамках философии и для философии? Сразу ясно, что речь идет о стыках философии и нефилософии. Но нефилософия в своих отношениях с философией проявляет себя

по-разному: а) как некая квинтэссенция, ценностное ядро, вокруг которого вращается вся система философствования; б) как оболочка взаимодействия философии с отдельными видами духовной культуры и прежде всего собственно с религией; в) как оболочка целостности, исторического и генетического качества духовной культуры (в гегелевской традиции это «дух эпохи» - идеальная сущность философии); г) как оболочка социума и, конкретно, его политической составляющей. Иначе говоря, религиозное измерение философии проявляет себя в четырех случаях.

1. Когда философская система обретает общеполитическое звучание и принимает участие в консолидации того или иного социального движения или общества в целом: «религия – это философия для масс».

2. Когда философская система оказывает решающее влияние на глобальную эволюцию духовной культуры: например, роль платонизма и неоплатонизма в становлении христианской культурной традиции или роль марксизма в глобальном секуляризационном процессе новейшего времени.

3. Когда философская система приходит во взаимодействие с конкретными религиозными формами: что она думает о них? – что они думают о ней?

4. Когда философская система обнаруживает экзистенциальные и аксиологические предпосылки своего становления и воспроизводства, – как в аспекте личности философа, так и закреплённой в философской системе ценностной аксиоматики.

Нетрудно заметить, что каждый из приведенных аспектов религиозного измерения выступает одновременно одним из определений религии как таковой или составляющей ее общего определения. Религия – это личное мировоззренческое кредо философа («в чем твоя религия?»). Религия – это часто эзотерически зашифрованное аксиологическое ядро философии. Религия – это институциональное и гностическое (как форма общественного сознания) образование в рамках духовной культуры и социума в целом; она проявляет себя как *часть* духовной культуры, как образ ее *целостности* и *генезиса*, и как социообразующее и культуuroобразующее начало.

Рассмотреть каждый из этих аспектов религиозного измерения, даже применительно к одному философу и одной культуре, дело заведомо непосильное для одного исследования. Но и заранее отказаться даже от одного из этих аспектов невозможно, поскольку мы получим неизбежно искаженную картину с явно перетянутым канатом в какую-то одну сторону. Остается лишь медленное, но верное продвижение к намеченной цели с полным сознанием неисчерпаемости историко-философского материала, способа его логической организации и реконструкции смысловых коллизий.

Научная новизна исследования определяется степенью достижения цели и решения поставленных задач, адекватным материалу применением методологических средств и общей результативностью предпринятых усилий. С определенной долей уверенности можно говорить:

– дано *концептуальное* решение проблемы русского марксизма со стороны его культурно-исторических – идейных (философских) и религиозных – предпосылок; впервые благодаря *религиозному измерению* русский марксизм представлен в системном единстве всех его направлений и в его органической связи с целым русской культуры Серебряного века;

– вскрыт донныне неисчерпанный потенциал различных неортодоксальных направлений русского марксизма, их актуальность для настоящего и будущего русской

философской мысли; при этом роль ортодоксального марксизма, как центрирующего течения мысли, только возрастает; установлен благотворный характер для судеб марксизма его *разгосударствления* в постсоветскую эпоху, как процесса очищения и внутренней консолидации;

– сделана серьезная попытка восстановления мировоззренческой и методологической значимости «богостроительской» концепции религии А.В.Луначарского; введен новый термин-понятие «бессознательный» марксизм деятелей русского ренессанса, раскрываемый в контексте религиозного измерения; дан предметный анализ глубоких *народнических* корней ленинизма и большевизма, показан универсальный характер самой народнической идеологии как неизбежной формы адаптации западных идей в русской культуре;

– показана *порождающая* логика становления политики (русской революции) из культуры (совокупности ее внутренних противоречий), решающее значение для наступающего исторического события проговариваемых и непроговариваемых *текстов* эпохи; доказана *религиозная* квинтэссенция культурно-исторических смыслов, ее безусловное присутствие в *ткани* философствования – как в осознанной, так и бессознательной форме; выявлены особенности русского *секуляризационного* процесса и парадоксальные формы разрешения накопившихся в истории русской религиозности противоречий, существование определенного культурно-генетического *кода* русской революции;

– раздвинуты горизонты традиционного понимания религии как простой разновидности теистического мирозерцания; показан органический характер атеистической составляющей религиозного сознания, включенность в него марксистской парадигмы; впервые показан генезис марксистского мирозерцания в контексте его органической связи с логикой секуляризационного процесса в европейской культуре, существование аналогичной зависимости в отношениях между русским марксизмом и русской культурой.

Научно-практическая ценность исследования определяется использованием его результатов для научных и вненаучных сфер. Это прежде всего – общественно-политическая и педагогическая деятельность. Совершенно очевидно, что понимание органического характера советской эпохи, вхождения в нее через феномен *русского марксизма*, имеет исключительное значение для политической сферы, – избежания очередных форм радикализма и экстремизма, на этот раз либерального и консервативного толка. Положения и выводы данной диссертации нашли свое отражение в многочисленных публикациях автора на общественно-политические темы, при проведении заседаний городского молодежного политического дискуссионного клуба «Полис» в г. Нижневартовске, при чтении лекций на курсах учителей средних школ и колледжей Нижневартовского района Тюменской области. Многие положения диссертации используются в академических курсах политологии, философии и религиоведения на экономико-правовом факультете Нижневартовского филиала Тюменского государственного университета, при разработке и проведении спецкурса «Человек и религия. Философско-антропологическое введение». Проведенное диссертационное исследование открывает новые горизонты в изучении идейного потенциала русского марксизма и возможностей его актуализации.

Апробация работы. Основные идеи диссертационного исследования были апробированы в выступлениях автора на Первом и Втором российских философских конгрессах в Санкт-Петербурге (1997) и Екатеринбурге (1999), а также на научных конференциях и семинарах в Москве (1989, 1990, 1998), Екатеринбурге (1989, 1994,

1996, 1997, 1998), Челябинске (1995, 1997), Киеве (1991), Кургане (1997-1999), Красноярске (1992), Комсомольске-на-Амуре (1998), Саранске (1995), Тюмени (1998, 1999), Перми (1993, 1995), Оренбурге (1994). Основные результаты исследования изложены в трех монографиях, брошюре и научных статьях (всего – около 50 научных публикаций объемом до 60 п.л.). Материалы диссертации обсуждались в школе-семинаре докторантов при Институте переподготовки и повышения квалификации преподавателей при Уральском государственном университете (1995), на кафедре истории философии философского факультета Уральского государственного университета (1996), в Институте философии и права УрО РАН (1997), на семинаре «Витальность российской цивилизации» в Институте философии РАН (1998).

Структура и объем работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав (12 параграфов), заключения и библиографии. Содержание работы изложено на 307 страницах машинописного текста. Библиография включает 622 названия.

Основное содержание работы

Во Введении обосновывается актуальность темы и проблема исследования, характеризуется степень ее научной разработанности, определяются цели и задачи исследования, его методологические установки, формулируется его новизна и научно-практическая ценность.

В первой главе **«Общее: религия, марксизм и Россия в аспекте всеобщих историко-философских характеристик»** предпринимается анализ интегрального предмета исследования, состоящего из крупных и по-своему всеобщих блоков. Это – религия, марксизм и Россия. Первый – интересен не только сам по себе, но и в качестве методологического приема *религиозного измерения*, то есть специфического подхода к анализу той или иной духовной реальности, в том числе и реальности *русского марксизма*. Второй – также имеет свой универсально всеобщий статус, восходящий к идеальной квинтэссенции содержательного потенциала учения К.Маркса. И в этом случае это такое всеобщее, которое рождается из единичного, и лишь в силу этого возвращается к самому себе в форме историко-культурного синтеза. Наконец, Россия – это такое всеобщее качество русской истории и культуры, которое с необходимостью проявляет себя в любом явлении, готовом взять на себя груз «русской специфики». Это в полной мере относится к явлению русского марксизма.

В первом параграфе **«Религиозное измерение: историко-философский курс»** исследуется комплекс религиозных проблем, позволяющих использовать методологию *религиозного измерения* не только к религии, но и к философии, включая философию марксизма. Для этого используется анализ самого феномена *религии* в различных его аспектах: психологическом, социальном, философском. В результате показано, что именно этот последний интегрирует базовые определения. Их суть в том, чтобы расширить горизонт представлений о религиозном сознании и представить его как достаточно универсальное и далеко не замкнутое на традиционные интенции церковности и теизма. В этом смысле религия – столь же родовое понятие духовной культуры, как и философия, наука, искусство, мораль.

Прежде всего религия – это культура общения с непознанным, с непознаваемым, за-предельным, но эмоционально и морально значимым и в этой значимо-

сти обретающим свою реальность. Религиозность человека развивается в полярностях и единстве *двух видов* целого: внешнего мира человека и его внутреннего мира, в стремлении найти форму их синтеза, то есть это такое *целое*, которое устанавливает между ними устойчивую взаимосвязь.

Тем самым исконное религиозное чувство восходит к родовой парадигме человека: проблеме единства и различия мысли и предмета мысли, мира субъективности и мира враждебно (отчужденно) противостоящей объективности. Трагический разрыв двух миров и настоятельная потребность преодоления этого разрыва, составляет онтологически заданное *основание* религиозного чувства. Там, где философ предпочитает свободную игру ума в решении этой жизненной проблемы, религиозно-верующий человек выбирает «константу бытия».

Одно из смысловых определений философа – «спорящий с Богом». Но, чтобы спорить, надо для начала признать, а значит – склонить голову. По Проклу, философия есть теургия *в мысли*, богоделание; философствование это литургия, богослужение. В этом концепте В.В. Бибикина схвачено главное: «Всякая философия религиозна задолго до того, как берется за “религиозные темы”». В немецком языке Хайдеггера мысль и благодарность – одно (Denken - Danken; этимологически они тоже одно)».²

Следовательно, религиозно измерить философа, значит уловить это *благодарение* мыслью. Эмоциональный тонус *идеального* восстановления утраченного оказывается решающим. Вот почему *религия – это форма социокультурной и личностной деятельности человека по репродуцированию целого, преодолению его внутренней разорванности, восстановлению человека с утраченным, по реконструкции – реальной или иллюзорной – внутреннего единства личности, социума и природы*. Но никакая реконструкция невозможна без изначально заданного образа *целого* и *связи* с ним. Именно поэтому религия – это то, что связывает нас с целым, образом Абсолюта, или то, как мы восстанавливаем эту связь, онтологически заданную и утраченную.

Особое внимание в параграфе уделяется проблеме бытия религиозных форм, необходимости различения двух видов религиозного: 1 – узко обособленного, традиционного, противостоящего многообразию культурного мира, и 2 – широкого, проникающего собой всю целостность культуры. Современный контекст этой проблемы был задан в начале XX века М. Вебером, Г. Зиммелем, А. Гарнаком, П. Сорокиным и другими. Но восходит он к более ранней традиции. Еще Геге, кумир молодого Маркса, уловил эту логику изживания религии как особенного в религии как всеобщем, когда в своих «Коротких ксениях» произнес:

Кто владеет наукой и искусством,
Тот владеет и религией;
Кто лишен их обоих,
Тому остается религия.

Формула Зиммеля – «бог есть имя для социологического единства» – отражала другой аспект всепроникающей марксовской парадигмы. На этот раз он восходит к Канту, к принципам кантовской *этико-теологии* и «религии чистого разума». Если

² Бибикин В.В. Философия и религия // Вопросы философии, 1992, № 7.С.37

кому-то всерьез придет в голову сокрушать Маркса в вопросах религии, то ему придется начать с Канта и всей немецкой классики, - слишком прочно стоит марксова парадигма на ее плечах.

Общая логика этого параграфа подводит к выводу: исторически религия, как нечто особенное, все более смещается к теизму, а религия, как универсально-всеобщая форма, смещается к понятию культуры. Сам феномен светской культуры функционально атеистичен. В диалектике этих форм культуры раскрывается амбивалентность теистического и атеистического в религиозном сознании. Философия как форма сознания в этом смысле функционально атеистична и выступает важнейшим элементом секуляризации. В этом – своеобразие ее религиозности.

Особое внимание уделено анализу отмеченной диалектики теистического и атеистического в христианстве и ее естественной эволюции (по-своему вечной) в сторону христианского атеизма. Именно этот подход открывает перспективу рассмотрения мировоззренческого кредо К. Маркса в следующем параграфе, где *религиозное измерение* из всеобщих историко-философских характеристик переходит в конкретный инструмент анализа.

Второй параграф «*Философская антропология К. Маркса и религиозная культура*» нацелен на выявление всеобщих, универсально ценностных характеристик мировоззрения Маркса, раскрывающегося в его философской антропологии и в общем контексте развития европейской религиозной культуры. Гегелевская формула – от протестантизма к современному философствованию – оказывается здесь ключевой. Показано различие между антропологическим характером философии вообще и собственно философской антропологией, как различие между гносеологическим и онтологическим антропологизмом. Сделан вывод об антропологическом характере философии К. Маркса несмотря на выраженный социологический и социально-экономический уклон. Использован метод экзистенциального анализа различных аспектов жизнедеятельности К. Маркса как мыслителя и революционера, факторов его происхождения и судьбы, устойчивости юношеских идеалов и осознанного выбора жизненного пути «*служения человечеству*», пути священника и пророка к миру.

Если в первом параграфе акцент сделан на том, что культура – это социально-адаптированная религия, то во втором центр тяжести смещается к философии. Тогда культура предстает и как социально-адаптированная философия. Философия – это культура отдельно взятого сообщества мыслителей, которое явно шире сообщества профессиональных философов (на чем твердо настаивал А.А. Богданов), но явно уже культуры как таковой. Этот стык философии и культуры и заполняет *религиозное измерение* их взаимной адаптированности. Тезис Маркса о том, что *философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, а пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность*, - имеет к этому прямое отношение. Он очерчивает идеальный горизонт содержательного проникновения философии (и религии) как особенного в целостность культуры, которая только таким образом становится практической или непосредственной целостностью. В ее основе – разрешение глобальных проблем социокультурной динамики, болезненных форм социального расслоения людей. Текстуальный анализ Маркса показывает, что обозначенная им логическая цепочка *религия-философия-наука-культура-практика* замкнута в круг таким образом, что культурная практика вновь порождает религию, но во все более универсальных (сво-

бодных) формах. Именно этой логике адаптации должно было подчиниться и собственное детище К. Маркса – его философско-мировоззренческая система.

Особую тему исследования образуют анализ марксовской концепции природы человека и сущности человека в *ее действительности*. Именно в них аккумулируется ядро *гуманистического материализма* К. Маркса – универсально-всеобщая характеристика марксизма. Сделан принципиальный вывод о неадекватности представлений либерально-агрессивного толка о том, будто марксизм напрочь игнорирует личность, подчиняя ее совокупности общественных отношений, нивелирует человека в социуме и голом «экономическом интересе». Вся суть и весь пафос марксизма, напротив, – в освобождении человека от грубой материальной зависимости, как в форме нищеты, так и в форме развращающего, отчужденного от человека, богатства. От традиционной утопии этот концепт отличает сознательная ставка на объективные тенденции общественного развития, очевидные всем, если на их пути не встает заведомо предвзятый корпоративный или классовый интерес.

Показана безусловная принадлежность марксизма к *иудео-христианской* традиции европейского человечества. Атеизм Маркса не имеет ничего общего с вульгарной антирелигиозностью и чисто просветительским воинствующим антитеизмом. Мысль Маркса выше подобного рода столкновений, он мыслит категорией *бытия*, созвучной образу *Бога-Отца*, он мыслит знаком-символом *повелевающего* (того, что повелевает) творению *быть*. Марксистское мировоззрение соединяет в себе две религиозные традиции – *Христа* и *Прометея*. Впервые они предстают в непротиворечивом единстве. Акцент в сторону Прометея был продиктован лишь абсолютной необходимостью потеснить *историческое* христианство во имя *истинного* христианства, остававшегося *прикованным* к церковному иконостасу в течении столетий. В дальнейшем ходе диссертационного исследования удастся показать, что этим же пафосом была проникнута вся русская культура Серебряного века, включая феномен «нового религиозного сознания», что и предопределило возникновение уникального явления «бессознательного» марксизма деятелей русского духовного ренессанса (об этом шестой параграф третьей главы).

Общий вывод гласит: философско-антропологический концепт марковского учения работал на объективную логику развития европейской религиозной культуры от догматизма к *свободной религиозности*. Марксистский атеизм по своей базовой идее принадлежит к христианской культурной традиции, к ценностной системе *надежды*, о чем с достаточной убедительностью писал Э. Блох. Однако проведенный анализ не мог быть завершен без специального обращения к опыту историко-философского постижения христианских корней *социализма*. Это удалось сделать благодаря капитальному исследованию П.М. Бицилли «Элементы средневековой культуры» (1933), показавшему логику эволюции христианских форм, ту логику, в которую вписывается и марксизм.

Наконец, заключительный аккорд данного параграфа сопряжен с характерной для данного диссертационного исследования в целом главкой – *молодой Гегель как ключ к зрелому Марксу*, где удастся показать методологическую ценность гегелевского разведения понятий «позитивное вероучение», «народный дух» или «народная религия» и «философская секта». Благодаря этому феномен *русского марксизма* становится по-настоящему прозрачен.

В третьем, заключительном параграфе первой главы «*“Русская вера” и парадоксы секуляризации*» в центре внимания оказывается русская религиозная ментальность как характеристика, рисующая духовный облик России. Особенности

русской религиозности с необходимостью определяют и особенности русской секуляризации, то место, которое должна была занять в ней русская философия вообще и философия русского марксизма в частности. Анализ этой по-своему неисчерпаемой темы был ограничен рядом имен и проблем. Исходную точку анализа задает К. Юнг, который в книге «Современность и будущее» (1957) сформулировал проблему с предельной ясностью: феномен тоталитарных режимов и связанных с ними квазирелигиозных идеологий *психологически* связан с укоренившейся в той или иной национальной культуре *привычкой* религиозно-догматического (читай: церковного) стиля мышления, которая в современных условиях фатального кризиса церковей приводит к лихорадочному поиску тех форм, которые способны хотя бы временно заполнить образовавшийся вакуум и на место рыночного хаоса и неустроенности поставить видимость былой догматической стабильности и высочайшей освященности бытия в рамках *социоцентрического*, по Д.В. Пивоварову, религиозного идеала. Понятно, что именно в эту нишу и должен был войти русский марксизм государственного образца. Но и до наступления этого события он подчинялся этой же логике секуляризационного процесса.

В этом смысле *секуляризация* – это перетекание сакрального из замкнутого пространства отведенных ему религиозных форм в открытое пространство меняющейся и обретающей непосредственный смысл человеческой жизнедеятельности, сопряженной с целостностью культуры и социума. Культивирование новых форм сакрального вне и помимо церковных стен выступает важнейшим признаком секуляризации. Церковь, упорно сопротивляющаяся этой общекультурной тенденции и прибегающая для этого к силе государства (в России – к силе самодержавия), заведомо ставит себя под удар новых сакральных форм, обретающих в этой ситуации воинственно-догматический характер (в Советской России – это характер *религии советизма*).

Для подробного историко-философского анализа этой проблемы в диссертации активно используется фундаментальное исследование П.Н. Милюкова «Очерки по истории русской культуры» (первое издание: 1896-1903). Свои наиболее всеобщие характеристики получают русское православие и русское язычество, особенности двоеверия и обрядоверия, культа Богородицы, идущего от "мать-земли", и поклонения государю (*святому* государству), традиция *юродствующего* и ее отголоски в русской интеллигенции. Особую тему составляет русское старообрядчество и отражение его идеологемы в творческом наследии В.П. Рябушинского. Открывается неожиданная связь между старообрядчеством и революционным сектантством как светского, так и вполне религиозного типа. Антитеза старообрядчества и официальной церкви была в конце-концов реализована в контексте историко-культурного столкновения *мужика* и *барина*, рождения особого религиозного феномена *русской интеллигенции*, его исключительного потенциала для широкой адаптации собственно марксистских и функционально марксистских идей.

Таким образом, почва для теоретического анализа встречи двух идейных потоков, идущих от К. Маркса, как мыслителя и революционера, и от России, как великой и самобытной цивилизации, вступающей на путь революционных трансформаций, подготовлена. Результатом такой встречи и стал *русский марксизм*.

Вторая глава «**Особенное: К. Маркс и Россия – встреча идейных потоков**» посвящена анализу непосредственных историко-философских предпосылок и самого акта зарождения феномена русского марксизма. Речь идет о встречах пото-

ках мысли: от Маркса к России и от России к марксизму. Им сопутствует становление *протомарксизма* русского революционного народничества. Эти три обстоятельства определяют структуру данной главы с ее тремя параграфами. А единство данной главы связано с тем обстоятельством, что *внешнее* по отношению к марксизму Маркса выступает в дальнейшем *внутренним* в самом русском марксизме и тем самым определяет его религиозный аспект.

В первом параграфе *«Марксизм о России: “русские сюжеты” в творчестве К.Маркса и Ф.Энгельса»* выявляется степень личного участия классиков марксизма в проникновении марксистских идей в Россию, а также их отношение к России и перспективе русской революции. Начало этому процессу положили личные контакты Маркса с русскими революционерами. Отношения с ними не всегда были безоблачными. Достаточно вспомнить А.И. Герцена или М.А. Бакунина. В лице русских Маркс встретил самых ожесточенных соперников. Но среди них оказались и его настоящие любимцы – Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, В.В. Флеровский, П.Л. Лавров, Н.Ф. Даниельсон и другие. Русская революционная молодежь тянулась к Марксу и встречала в его лице – сочувствие и участие. За этим стояло нечто большее, чем личные симпатии. Иудео-протестантская мессианская идея неожиданным образом наложилась на византийско-православную мессианскую идею и, образовав синтез, дала волю и решимость следовать ему нескольким поколениям русских людей. Это стало – со временем – вторым изданием петровского синтеза.

Отношение Маркса к России определялось реальной российской политической и перспективой развития революционного движения в Западной и Восточной Европе. Статус России как жандарма Европы и оплота реакции постепенно менялся, особенно с началом развития русских реформ. Именно в становлении освободительного движения в России угадывалась перспектива слияния славянофильского и западнического векторов развития русской общественной мысли. И Маркс был в числе первых, кто уловил изменения идейно-политического барометра в России. К началу 70-х годов открылась явственная перспектива русской революции. Революционно-религиозное кредо Маркса с этого момента именно в России находит свой *культурный* предмет. В самой жизни Маркса происходит радикальная перемена, она как бы всеми порами своими разворачивается к России и как губка впитывает в себя все, что от нее исходит.

На конкретном историко-философском материале прослеживается «русская тема» в творчестве Маркса и Энгельса: неотправленное письмо в редакцию «Отечественных записок» (1877), письмо и наброски письма Вере Засулич, личная переписка с русскими. Маркс был в числе первых, кто уловил возможный политический потенциал того, что составляло культурную антибуржуазность российской традиции, его значение как для России, так и для Европы. Документально отслеживается далеко не утопический характер многих прогнозов и пророчеств Маркса и Энгельса относительно России, а также их понимание всей неоднозначности российской ситуации. В диссертации показана неожиданная актуальность энгельсовского анализа «русской темы» для понимания современной, постсоветской логики развития событий в России.

Во втором параграфе *«Становление и развитие марксистских идей в России»* отслеживается встречный интерес российской общественности к учению К. Маркса. Это прежде всего академический интерес к марксизму со стороны русских экономистов, социологов, историков, публицистов. Отмечается несравнимый ни с одной другой страной мира поток легальных и нелегальных публикаций произведе-

ний Маркса и Энгельса в России. К концу XIX века в России возникает настоящий бум на распространение марксистской литературы. И хотя понимание марксизма не всегда адекватно первоисточнику, наблюдается некая «мода на марксизм», за которой стояло нечто более существенное, - поиск возможного нового *вероучения*. Имена популяризаторов марксизма у всех на слуху. Это *Н.И. Зибер, Н.И. Кауфман, Н.Ф. Даниельсон, Н.В. Шелгунов* и многие другие. Внес вою лепту в этот процесс и *Н.К. Михайловский*, кумир молодежи 80-х годов. Русское сердце каким-то «шестым чувством» улавливало, что за экономической теорией, в форме которой первоначально предстал марксизм, скрывается нечто большее – настоящий потенциал *современного* вероучения. Главное в нем – созвучие православному идеалу внеэкономического, непосредственно общественного, административного управления и развития. Диалектическая формула – через отчуждение капитализмом к скорейшему снятию всякого отчуждения – приобретала форму схоластического догмата, призванного лишь по видимости *впустить* капитализм в Россию, чтобы тотчас и «прихлопнуть» его. На этой ноте и произошло стратегическое слияние идейных потоков народничества и марксизма, их историческая притирка.

Первым, кто обратил внимание на вненаучный потенциал Марковского учения, был русский социолог и историк *Н.И. Кареев*. Укоренившееся к началу 90-х годов представление о марксизме как «экономическом материализме» явно не вместило в себя ни прочно улавливаемого в нем духовного потенциала, ни того резонирующего общественного эффекта, которое он производил. Для позитивистски ориентированного мышления Кареева уже одна только уступка марксизма философствованию, участию в борьбе философских школ материализма и идеализма, достаточно уводит учение Маркса от строго научных канонов. Более того, сам способ построения «материалистического понимания истории» ориентирован, по Карееву, не на потребности научного сообщества, а на «потребности социальной борьбы». Его цель – дать лозунг, основную идею, способную организовать и направить социальное движение. Кареев еще и еще раз подчеркивает принципиальный отказ Маркса от каких бы то ни было традиционных религиозных форм. Но «тем не менее найдена была *формула*, которую очень легко было превратить в боевой лозунг в начинающейся социальной борьбе. Всякое общественное движение *стремится себя санкционировать*, ссылаясь на ту или иную идею, которая и делается своего рода *догматом*». ³ (Курсив мой – В.Ж.)

Кареев усиливает свои аргументы (кстати, задолго до К. Поппера)-сравнениями «экономического материализма» с *реформацией*, санкционировавшей себя «словом Божиим» и «евангельской свободой», с эпохой буржуазных революций, опиравшихся на идею «естественного права» и «священных и неотчуждаемых прав человека и гражданина». Задолго до открытий религиоведов структурно-функционального направления XX века Кареев отмечает, что доктрина Маркса, выступая по форме своей наукой, функционально и по ряду внутренних установок выполняет те же задачи, что и традиционная религия. Ее *служение* относится не столько к сфере науки, сколько к сфере социального действия. Ее *надежда* состоит в том, что между этими сферами – науки и социального действиями - *для пролетариата* существует момент тождества.

³ *Кареев Н.И.* Экономический материализм в истории //Вестник Европы, 1894, № 8. С. 597, 598.

Аналогичный анализ проводится с наследием П.Н. Милюкова, который в форме критики «экономического материализма» дал образец фактического развития марксистских идей применительно к логике культурно-исторического процесса. Общий вывод параграфа гласит: даже не будучи консолидированными в нечто целое, каковым выступит собственно *русский марксизм*, марксистские идеи нашли живой отклик в русской научной общественности и получили свое неожиданное развитие как в форме их поддержки, так и критики доступных и по-своему ограниченных его форм.

Однако одновременно с этим, на другом полюсе общественной мысли – в народнической среде – происходило свободное, как бы автономное от прямого марковского влияния формирование русского *протомарксизма*. Анализу этого явления посвящен третий параграф второй главы «*Народнические корни русского марксизма*».

Нет никакой натяжки в утверждении, что весь русский марксизм, включая плехановскую группу «Освобождения труда», *вышел* из народничества. Но даже отделившись от него, он не потерял связи со своим истоком. По известным причинам в советское время говорить об этой родословной русского марксизма было не вполне корректно: оторвавшийся от пуповины плод стремится самоутвердиться. Характерно, что когда в 1960 году Р. Пайпс по результатам своих историко-культурных исследований констатировал, что народничество представляет собой «идейную основу» русского марксизма, в советской литературе это было воспринято как оскорбление.⁴

В диссертационном исследовании делается особый акцент на универсально-мировоззренческом характере народнической идеологии, проникавшей во все поры самосознания русской интеллигенции. Не надо было быть народником, чтобы нести в себе печать народнического духа, выражавшего саму суть и призвание русского интеллигента. Таким образом, возникает потребность в разведении понятий народничества, как родовой характеристики интеллигентского духа, и народничества, как особенного течения общественной мысли. Это последнее в свою очередь разделяется на революционное и либеральное народничество. Именно первое из них – исторически и логически – несет в себе явление *протомарксизма*, т.е. зарождение независимо от Маркса марксистских по духу идей.

Специальный анализ наследия П.Л. Лаврова показывает, что он развивался во многом как самостоятельный мыслитель, внесший существенный вклад в становление философской антропологии материалистического типа. Развивая марксистский по сути концепт, он оттенял именно те стороны доктрины Маркса, которые оставались неразработанными, но существенными для будущего марксизма. Во многих отношениях Лавров продвинулся дальше и глубже Маркса, но именно в рамках марксистской философии. Это задает важную рабочую гипотезу: «русский марксизм» при всех его разновидностях имеет равные права с «марксизмом Маркса» на пути выявления действительного марксистского потенциала. Это значит, что, говоря о действительном марксизме, мы представляем его явлением более широким, чем собственно наследие Маркса, которое дало основной импульс и имя широкому тече-

⁴ См., например: Маслин М.А. Критика буржуазных интерпретаций идеологии русского народничества. М., 1977.

нию общественной мысли Западной Европы и России. Философия П.Л. Лаврова служит тому блестящей иллюстрацией.

Рассмотрение народнических корней русского марксизма было бы неполным без имени *П.Н. Ткачева*. Его идейное кредо – «не подготавливать революцию, но делать ее» – также восходит к философско-антропологическому пониманию природы революции, но в отличие от Лаврова Ткачев «рвется в бой». Он не желает ждать, когда революционная ситуация созреет и сама *призовет* на бой (по Лаврову) или когда производительные силы и создающая их буржуазия, наконец, *созреют* (по Энгельсу). Он жаждет революции «здесь и сейчас». Очень скоро выясняется, что это не просто порыв молодости и неукротимой энергии созидания нового. За этим стоит вполне конкретный теоретический расчет. Революция лишь тогда имеет шанс на успех, когда она наступает *вовремя*, т.е. до того как буржуазия успеет окрепнуть и «обрасти жиром» государственности. Она побеждает не на излете буржуазной эпохи, а на *стыке* феодализма и капитализма. Это уникальный исторический шанс для России и для всего мира. И история нам не простит, если мы – русские революционеры – его не используем. Ткачевский «*В набат!*» – прямой источник будущего ленинизма.

Именно Ткачев сформулировал эзотерическую истину будущей победоносной русской революции: *спасение* исконной российской традиции, с ее православной ментальностью, общинностью и культом государства, перед всепожирающим *боровом* глобальной западной капитализации состоит в одном – в радикальной *социальной революции*. Достаточно ударить в *Набат*, как это бывает при пожаре, и весь российский народ встанет на защиту своего национального дома. Метафора Ткачева проста: остановить *пожар* тотальной капитализации можно только посредством национальной революции.

Таким образом, русский марксизм рождался не только независимо от Маркса, но и в споре с ним. Так продолжалось даже тогда, когда этот спор уходил в тень и не проявлял себя открыто. Но этот «спор с Марксом» был и внутри самого Маркса, и в различной интенциональности мысли Маркса и Энгельса. Последний, особенно после смерти Маркса, проделал решающие шаги в сторону социал-реформизма, по-своему воспринятого Г.В. Плехановым. Но это тема дальнейшего рассмотрения – в третьей главе.

Общий вывод второй главы однозначен. Решающим в деле становления русского марксизма стал момент *тождества* идейных и ценностных потоков Маркса, взыскующего к уникальности революционной ситуации России, и русской, по сути своей народнической, интеллигенции, призванной освободить от рабства свой многострадальный *народ-пролетарий*.

Таким образом, рождение русского марксизма как самостоятельного идейного течения русской мысли конца XIX века было в равной мере продиктовано как особенностями марксовской мысли, устремленной к «русской специфике», так и встречной устремленностью «русского духа» к образу и подобию Марксова учения, несущего в себе уникальный синтез философски секуляризированной религиозности *социоцентрического* типа. Это обстоятельство стало связующим звеном между атеистической ортодоксальностью русской интеллигенции и исконной российской религиозной культурой. Этот синтез был невозможен на почве романтического либерализма, но он приобретал реальность на почве жесткого, функционально религиозного социализма.

В третьей главе «Единичное: многообразие форм русского марксизма» ставится по сути центральный вопрос исследования: в каких конкретных, единичных формах выкристаллизовывался русский марксизм, какие вариации своего отношения к религии он продемонстрировал и, что особенно важно, какое отношение к ним продемонстрировала сама русская религиозная ментальность, почему она выбрала именно большевистскую версию марксистской ортодоксии из всего многообразия предложенных ей способов самореализации?

В первом параграфе «*Либеральная версия русского марксизма: “легальный марксизм”*» решается проблема адекватности данной формы русского марксизма. В дискуссии с позицией Ю. Пивоварова, который представляет «критический, свободолобивый марксизм» русских либералов как единственный в своем роде адекватный русский марксизм, доказывается, что несмотря на огромный творческий потенциал и огромные, во многом не оцененные заслуги, эта версия русского марксизма была далеко не центральной и никогда не претендовала на этот статус. Это либеральное увлечение марксизмом в России с самого начала было продиктовано конкретной исторической ситуацией.

Для многих в России конца XIX века стало ясно: только бурное развитие капитализма, как в экономической, так и социально-политической сфере, открывало надежду на общественный прогресс. Но западная версия капиталистической модернизации не устраивала русских либералов. В России возможен и необходим *социализированный и национально адаптированный капитализм*. А значит капитализм в России должен выступать не как цель, а как средство для чего-то несравненно большего, чем то, что он являл своим безрелигиозным, асоциальным, стихийным существом.

Это и был, по большому счету, алгоритм классического марксизма, неожиданным образом совпавший по «фазе» с либеральным запросом русской интеллигенции. Именно марксизм давал на первых порах русскому либералу необходимую ему социальную и моральную санкцию оправдания столь ненавистного русскому духу «буржуазного мещанского царства». Сознательное или бессознательное желание использовать марксизм как таран в утверждении права на капиталистическую модернизацию и составило действительное основание для появления мощного культурного явления 90-х годов под названием «легального марксизма».

Говоря о сознательности или бессознательности желания использовать марксизм для сугубо либерально-консервативных целей, мы склонны предположить, что этот порыв русских либералов, будущих веховцев, в сторону марксизма не был продиктован прагматическими соображениями и был вполне искренним, хотя и спонтанным, то есть обусловленным ситуацией, а не существом дела. Но и ситуация требует для себя некоторой существенности. Например, изначальная *социальная ориентация* русской либеральной мысли, наличие общего «несокрушимого врага» в лице самодержавного абсолютизма, с одной стороны, и навязчивой беспросветной патриархальности, с другой, наконец, действительная общность интеллигентского идеала революционного освобождения человека, взаимодополнительность духовно-революционного его освобождения (в либерализме) и практически-революционного (в марксизме), - все это составляет естественное философское основание появлению в русской общественной мысли 90-х годов уникального духовного образования — *либерального марксизма*. Его временность и некоторая искусственность не вызывали сомнения. Но если бы не было этого десятилетия легального марксизма, воплещего в плоть и кровь культурной составляющей эпохи, то не было бы и всей дальнейшей

поступи марксистского алгоритма мысли уже в бурном начале первых десятилетий XX века. Даже публичный и эпатажный отказ от «марксизма» в пользу «идеализма», совершенный на рубеже веков вчерашними «легальными марксистами», уже не мог изменить существа дела, остановить набранных оборотов *глобализации грандиозного проекта грядущей социальной революции*, нашедшего в религиозных глубинах русской культуры благоприятную почву. *Ситуативно брошенное семя успело прорасти. Дальнейший процесс уже не зависел от воли бросивших его. Оставалось ждать жатвы.*

В общий анализ персоналий «легального марксизма» включены С.Н. Булгаков, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, М.И. Туган-Барановский. Но особое внимание уделено центральным его фигурам - Н.А. Бердяеву и П.Б. Струве. Показано, что в отличие от Струве Бердяев был хотя и оригинальным «критическим» марксистом, но марксистом *до конца*. Это то, что нашло выражение в его автобиографической формуле, произнесенной по поводу марксизма: «он меня *мучит* и теперь». Онтологически Бердяев более радикальный революционер, чем большевики. Он требует революционного преобразования самой материи, без которого преобразования отношений собственности способны лишь навредить этому общему сверхусилию человеческого духа, сопоставимого в этом деянии с божественным. Критический пафос Бердяева - это по сути пафос, с которым выступает неугомонный «марксистский дух» против окольцевавших его вульгарных форм догматического марксизма. Этот дух предпочитает откровенно антимарксистские формы лишь бы сохранить свое существо.

Откровенно вульгарный облик «экономического материализма», в котором представала философия Маркса, действовал отталкивающе прежде всего на тех, кто более всего чувствовал и нес в себе *суть* марксистского мирозерцания. И если этот облик отождествлялся с самим Марксом, то честнее было отвергнуть самого Маркса, чем погрешить против сути означенного им учения. Это обстоятельство, хотя и по разному, объединяло всех вологодских ссыльных, стремившихся выразить те ценностные аспекты марксизма, которые оставались скрытыми или нереализованными в его «ортодоксальных» формах. О Богданове и Луначарском речь пойдет впереди. Но и они, как Бердяев, оказались в водовороте столкновения философии и политики, явной нестыковки контрастных ситуаций политики и умеренных, проступающих сквозь *серые сумерки*, очертаний философии. Быть философом (и теоретиком) и сохранять устойчивый интерес к политике означало совершенно особое бытие, заключенное в формуле «*своей среди чужих, чужой среди своих*». Бердяев это чувствовал как никто другой. Этому типу бытия противостоял другой. *Быть политиком (и практиком) и одновременно сохранять устойчивый или навязанный силой обстоятельство интерес к философии и теории означало такое бытие, которое подчиняет внутреннюю свободу философствования жесткому диктату политики, рождая в высшей степени религиозный эффект.*

Бердяев удивительным образом сочетал в себе высочайшую «аристократию духа» с утонченной чувствительностью и симпатией к ритмам народной души. В этом проявился генетический код истинного философа. Он подслушал социальный алгоритм народных духовных исканий и фатальную неудовлетворенность народного религиозного чувства. Он отчетливо различил социал-демократический вектор низов и был готов принять в нем посильное участие. Но политическая логика диктует свои законы и производит неменьший эффект отчуждения, чем логика дви-

жения экономических форм. Здесь всегда есть своя драма, испытующая личность в человеке.

Таким образом, Бердяев сочетал в себе самые противоречивые черты с точки зрения усилий по внутренней гармонизации казалось бы взаимоисключающих политических идеологий. В нем без труда обнаруживаются черты *либерала, консерватора и социалиста*. И все они образуют органический синтез – идеальное политическое кредо истинного философа. Именно поэтому в какую бы политическую компанию он не попадал, он всюду был *чужим*. Но в чисто философской компании в нем прежде всего проступал социалист, ищущий либеральной и консервативной опоры. *Религиозному* отношению к социализму старой русской интеллигенции, вошедшему – почти бессознательно – в поры молодой российской социал-демократии, он сознательно противопоставлял *свободолюбивое* отношение к социализму, как величайшей ценности будущего, требующей своей гармонизации как с прошлым, так и с настоящим. Он чувствовал себя «еретиком» от социализма, восстанавливая таким образом идеальный план великой идеи, попираемый грубостью будней и нарочитой угловатостью ортодоксии. В этом еще раз сказалось философское кредо Бердяева: *быть фатальным критиком всякой ортодоксии, причем христианской не меньше, чем марксистской*. В этом соединении разнонаправленных векторов веры в один узел он видел свое философское призвание. В этом не было измены ни христианству, ни марксизму. Напротив, было абсолютное осознание того, что идеальные устремления либеральной, консервативной и социальной мысли должны снять свой политический антагонизм, закрепляемый в их религиозных формах, и выйти на оперативный простор свободного философствования, этого экзистенциального торжества человеческой личности.

Проведенный в диссертации анализ реформистски организованного марксизма П. Б. Струве показал всю меру исторической невостребованности той идейной ниши, которая была им обозначена. Невостребованность *марксизма по Струве* самим Струве и всей исторической ситуацией в России XX века вовсе не означает исчерпанность его идейного потенциала. Напротив, есть все основания говорить о его возрастающей актуальности в наши дни. Для этого необходимо отделить *Струве-марксиста* от позднейшего *Струве-либерал-консерватора*. Проведенный в параграфе анализ позволяет существенно продвинуться в этом направлении.

Струве много раз называл Маркса свои «великим учителем». Но это не мешало ему, в отличие от Ленина, со всей определенностью поставить вопрос о принципиальном различии между религиозным и философским отношением к «великому учению».

В истории великих учений случаются такие вершины, которых никто в дальнейшем не берется превзойти. И тогда на смену философскому отношению к учению приходит *религиозное* отношение: никто не берется превзойти или переиначить целое, но все готовы внести свою лепту в его укрепление. Вся советская эпоха утверждала именно такой – религиозный – способ марксистского философствования. Как известно, философское отношение к Христу изгонялось церковью на протяжении всей истории, и, только будучи потесненной в правах, она вынуждена была смириться с несанкционированным философствованием на темы религии. В советской истории роль церкви выполняла *партия*, проделавшая ту же эволюцию во взаимоотношениях религиозного и философского подхода к наследию К.Маркса: от предельно фанатичного, по выражению противников ленинизма – «твердокаменно-

го», ко все более либеральному, но с сохранением социальных ценностных приоритетов.

Однако во всем этом остается решающий вопрос: означает ли философское отношение к великому учению измену ему? Можно ли сохранять верность избранной идеологии лишь в рамках религиозного отношения к ней? Иначе говоря, в какой мере Струве перестает быть марксистом, вступая на путь научно-философского анатомирования марксовской системы? Здесь все упирается в сохраняющийся образ «эстетического целого». Можно предположить, что отказ от него носит у Струве характер небрежности, простой логической ошибки, допущенной при доказательстве более общего положения, ему попросту не хватило места или времени для «уточняющего момента» (хотя и это своего рода симптом). Тогда возникает следующий вопрос: что именно считать решающей характеристикой образа целостности марксизма? Как правило, с этим связаны бесконечные дебаты: кого считать истинным марксистом? Какова парадигма Струве-марксиста?

Марксизм не сводится к набору однозначно и внеисторически истолкованных радикальных учений (о революции, о диктатуре пролетариата и т.д.). Марксизм состоит из доказательства удивительной и ничем незаменяемой универсальности стоимостных отношений, расширяющих горизонт человека в масштабах природы, с одной стороны, и доказательства недостаточной их универсальности, сужающей горизонт человеческой природы и требующей от него непрерывной активности и борьбы за свое человеческое достоинство, — с другой стороны. Из этой двойственности вытекает, что уничтожение стоимостных отношений, точнее их ограниченности, должно носить диалектический характер, — не формального и не буквального уничтожения частной собственности как таковой, а, по выражению Маркса, «положительного освоения ее как сущности», то есть снятия негативно обособляющего эффекта частной собственности, погружающего человека в бесчеловечные отношения абсолютного социального неравенства.

Маркс призывал к действительной социализации или обобществлению института частной собственности, превращению его таким образом фактически функционально, в своей результирующей, в собственность общественную. Это и есть само по себе — величайшая социальная Революция, переход человечества в новое качество. Связывать его с той или иной политической революцией — дело весьма условное и рискованное, обретающее реальность лишь в рамках религиозной парадигмы мышления. Это очень похоже на тезис о втором пришествии Христа. Если отнестись к нему онтологически и буквально, то это *религиозная парадигма*. Но если видеть в нем гностический прием непрерывного напряжения духовных сил, смысл которого в его нескончаемости, то это уже *философская парадигма*. Возможно, здесь проступает лишь внешнее сходство с верой в приход коммунизма и крах частной собственности как таковой, но и оно многое объясняет в способе функционирования коммунистического символа веры в массовом сознании.

Сам Маркс, в силу прежде всего исторических особенностей эпохи, делал акцент на политическом характере этой революции, а тем самым невольно подключал *стихийно религиозный* аспект восприятия неизбежности глобальной социальной катастрофы накануне пришествия коммунизма, по аналогии с образом Армагедона, схватки двух абсолютных начал Добра и Зла, с последующим наступлением «тысячелетнего царства Христова». Однако, и наследие Энгельса это подтверждает, марксизм сохраняет бесспорный потенциал вполне философского прочтения своих максим. Струве был первым, кто предпринял осознанную попытку реализации этого

потенциала. Его образ «эстетической целостности» марксизма выходит за рамки политической и неизбежно связанной с ней функционально религиозной доминант и отдает предпочтение научно-философскому подходу, который «единицу» и «конечность» способен перевести в бесконечность и вечность. Это не означает отказа от самого вектора исторического движения, означенного Марксом. Это лишь переводит его в иную плоскость восприятия, в котором нет ничего окончательного, как, например, «окончательный крах капитализма», но есть вечное *приращение* нового, обновляющее мир и придающее ему новое качество.

Таким образом, в рамках рассмотренного материала и в рамках своей эпохи Струве остается действительным, хотя и раскритикованным «в пух и прах» великими ортодоксами этой эпохи, марксистом. Но он не в силах удержаться за объединяющий образ целого в марксизме: его и отталкивают от него ортодоксы и уносит сила обстоятельств. В результате великое дело его жизни – намеченное им универсальное кредо действительного потенциала марксизма – так и осталось лишь временным пристанищем в его теоретической и политической эволюции. Но значение его для настоящего и будущего марксизма только возросло.

Схватка между критическими и ортодоксальными марксистами на поверку оказалась схваткой между желаемым, должным, идеальным вариантом развития России в XX веке и развитием сущим, действительным, продиктованным всей совокупностью российских исторических условий. Все это органически подводит к анализу проблем *ортодоксального марксизма*.

Во втором параграфе третьей главы *«Ортодоксальный марксизм: в странстве "русской специфики"»* показаны моменты принципиального единства и различия двух ярчайших его представителей – Г. В. Плеханова и В. И. Ленина. Один – ортодокс *буквы*, другой – ортодокс *духа*. Но оба по-своему отдалены от действительного марксизма. И всё – по причине народничества. У первого – оно стояло *на входе*. У второго – *на выходе*, на излете, на результирующей всех революционно-практических усилий. Но именно В. И. Ленин, вобравший в себя как всю меру марксизма Маркса, так и всю меру «русской специфики», остается центральной фигурой экспозиции.

Бесконечно далекий от идей большевизма и собственно марксизма, великий физик XX века *Альберт Эйнштейн* говорил о Ленине с неменьшим пафосом, чем многие его современники: «Я уважаю в Ленине человека, который всю свою силу с полным самопожертвованием своей личности использовал для осуществления социальной справедливости... Несомненно люди, подобные ему, являются *хранителями и обновителями* совести человечества». Это высказывание в наше время можно было бы почесть за исторический казус, если бы не многочисленные свидетельства такого же рода. Все они в конечном счете восходят к откровению Н. Бердяева, которого, как известно, также нельзя заподозрить в особых симпатиях к ленинизму. Суть этого откровения в том, что именно *социализм* нашего времени оказался «хранителем и обновителем совести человечества», что величайшая трагедия исторического христианства связана с тем, что оно «проспало» радикальную новацию нового времени – социальную идею – и уступило инициативу безрелигиозному сознанию, вынужденному в этих условиях обретать религиозные или квазирелигиозные формы *верующего социализма*.

Ленин – наиболее яркая кристаллизация, идеальный образец этого эпохального поворота в развитии европейской цивилизации. Это знаковая фигура для европейского самосознания XX века, развернувшегося, наконец, лицом ко всему много-

образию проблем социальной справедливости. И даже то, что этот «образец» пришел из сферы *бессознательного* европейской культуры, каковой всегда выступала Россия по отношению к Западной Европе, существенно для понимания глубины проблемы. Однако это отношение Ленина к европейскому и мировому развитию (пусть даже в форме несостоявшейся *мировой революции*, но зато состоявшейся *мировой социальной реформации*) имеет своим истоком и естественным основанием отношение Ленина к русской ментальности и ее кульминирующей форме конца XIX – начала XX веков – к русскому народничеству. Именно здесь заключен корень победоносного характера ленинизма в политической и социально-религиозной истории России XX века. Лишь заданное многообразие форм и направлений русского марксизма, их глубокая адаптированность в пространстве русской культуры выкристаллизовывали его смысловой эпицентр в виде радикально-большевистской идеологии *ленинизма*, соединившей в себе высшие интенции *живой веры* и *деятельного начала*.

Именно этим отношением русского марксизма к действительному народничеству и отношением действительного народничества к тем или иным разновидностям марксизма, очень часто помимо их воли и желания, и была продиктована вся драма общественно-политических идей, то философствующих в разные стороны, то религиозно выстраивающихся в ряд. Суть народничества, его ценностное ядро образовывало неприятие самодостаточности капитализма. Если западная капитализация была подкреплена религиозной идеологией протестантизма, то в России религиозно выстроенная по аналогии с «монашеским орденом» (Н. Зернов) идеология русской интеллигенции работала вполне объективно против капитализации. И это тотальное сопротивление «русского духа» тарану глобальной капитализации должно было рано или поздно дать свой результат.

Все внимание классического народничества сосредотачивается на том, как не попасть в холодный поток атомизирующей и одновременно «лишающей индивидуальности» западной капитализации, а не на том, как поскорее выбраться на другой берег. Либеральная версия – плыть по течению в надежде, что пороги и бурный поток рано или поздно сменятся полноводным ровным течением, приближающим нас к идеалу социальной справедливости на другом берегу, – еще не принималась во внимание всерьез. Слишком отдаленной и утопичной представлялась такая версия событий в России. Движение «посуху» для континентального мышления россиянина представлялось более надежным. В этом позиция русских марксистов совпадала с народнической с той лишь разницей, что одни предпочитали докантилистический берег, а другие – посткапиталистический.

Следовательно, на первых порах вектор движения от народнического утеса был общим у русских либералов и марксистов – в сторону капитализма. Это потом, попав в мутный поток «дикого капитализма», одни из них предпочли держаться ближе к берегу традиционной государственности (Струве), другие – выбраться на середину реки (Миллюков), третьи – откровенно заглядывались на марксистский берег, но не спешили вступить на него практически (Бердяев), четвертые предпочитали плыть в капиталистических водах в непосредственной близости от посткапиталистического берега в сознании, что не все условия исторического «дисантирования» достигнуты (Плеханов), наконец, пятые, замыкая свою противоположность народничеству на русскую тягу к континентальности, спешили шагнуть на прочную почву сознательного регулирования всех общественных процессов, не отпуская «личность» на длинный поводок анархии и общественного хаоса.

са, становившихся неизбежными в условиях отсутствия как патриархального, так и рыночного саморегулирования (Ленин).

Особый вопрос, какая сила обстоятельств выбросила таки русский корабль на посткапиталистический берег и не в долине, а в горных кручилах, мало отличающих его от докапиталистического берега? Но в начале и середине 90-х годов репался более общий вопрос: как оторваться от старого берега патриархальности не только «телом», ибо объективные процессы капитализации шли полным ходом, но и душой, которая упорно сопротивлялась чуждой ей действительности господства «денежного мешка» над человеческим достоинством и здравым смыслом.

Далее в параграфе на примере ранних произведений В. И. Ленина показано, как за критикой *внешнего* народничества скрывается невольное признание его внутренних интенций. Именно это обстоятельство делает понятной идейную драму ленинизма в парадоксальном сочетании его теоретической (*антинароднической*) и практической (в высшей степени *пронароднической*) сторон.

Логiku ленинского философствования, порой откровенно упрощенного, ведет твердое понимание того, что в эпоху Новой России потребуется новый идеологический стержень, *новая вера*, вера *прямого социального действия*, у которой нет другой цели, кроме блага «непосредственного производителя». Но поскольку до практической отлаженности этого действия еще далеко, то неизбежна вся атрибутика силы государственной, включая идеологический, а по нашей терминологии – церковно-идеологический ее аспект. Бердяев тонко подметил эту религиозную интенцию современного «догматического» социализма и те опасности, которые с этим связаны. Он предложил свою «марксистскую» версию умеренной социализации на базе старых традиционных форм. *Но выбор лежал за кинетической энергией социального взрыва. И выбор этот оказался в пользу ленинской версии марксизма.*

Если у Маркса еще сохраняется интенция к тому, что каждый человек по результатам социальной революции должен обрести права *собственника* и приобщиться *на равных* к «общественному богатству», то у Ленина берет верх чисто евангельская, в духе раннехристианских общин, тональность, которая в данном случае и заказывает музыку: «отдай все, что есть у тебя – оставь отца и мать свою, жену и детей, продай имущество свое и раздай нищим, *отрекись от себя* и следуй за Мной». Никто и ничто не стимулирует в России этого *библейского дыхания* так, как дикая капитализация и именно в этом (!), по Ленину, ее прогрессивность.

Простая, если не сказать элементарная логическая формула «человека вне собственности», человека открытого абсолютному общественному служению, действительной, а не декларируемой соборности бытия, превращается в предмет жесткого религиозного поклонения. Платоновское требование к философу-правителю превращается во всеобщее требование к человеку. Ничто так не засоряет человеческое существо, его высокое призвание, как мелкособственнический инстинкт. Только выведенный за рамки мелочной регламентации своего поведения соображениями прибыли и частного обогащения человек сможет раскрыть свой потенциал, встать во весь рост и заменить потусторонность «боженьки» посюсторонностью *сверхчеловеческого* естества *культуры-социума-личности*. Этот ницшеанский мотив в большевизме едва ли не решающий.

Как бы не казался естественен и вполне «научен» этот идеал современной гуманистической максимы, но соприкасаясь с ограниченной практикой и грубой материей политической реальности, он все также, как и 2000 лет тому назад, *об-растает религиозностью*, все той же «упертостью» изменить неизменяемое и все

той же перспективой *восхождения на Голгофу*. Даже в случае временного успеха революции по изгнанию «менял» из храма, которая в XX веке превратилась в России в революцию изгнания «менял» из российской общественности, как живого храма соборного служения человеку.

Радикальнейшее неприятие Лениным всех существующих, особенно официальных, религиозных форм за их лицемерие и враждебность к современности лишь доказывает его равнодушие к содержательной религиозности. Но не той, которая довольствуясь малым, замыкается в ограниченном пространстве храмового служения, а той, которая *требует себе весь мир* и которая *все социальное и культурное пространство стремится превратить в храм*. Это та истинная или «континуальная» религиозность, которая выступает началом целых культур. Но она же – есть знаковый эсхатологический образ конца или того идеала, к которому устремляется измученная дифференцированностью общественной (буржуазной) жизни гуманистическая ментальность. Ленин стал предельно жестким, если не сказать фанатичным, выразителем этой гуманистической ментальности XX века в ее квазирелигиозном абсолютизме. Отсюда берет начало историко-философский корень *религии советизма*.

Все это подводит к ключевому выводу параграфа. Ленинизм парадоксальным образом сочетает в себе почти абсолютное отрицание патриархальной *формы* православия с почти абсолютным воспроизведением социокультурных параметров его *содержания*. В определенном смысле ленинизм оказался наиболее православным течением *на деле* или таким социальным движением, которое в наибольшей степени воспроизводит православную культурную традицию на новом витке исторической спирали. Это похоже на *нечаянное народничество* ленинизма. В этом смысле его разрыв с церковью носил временный «философский» характер и в логике исторического движения, обрастания социокультурными обстоятельствами функционального единства, подлежал преодолению. В этой парадоксальности и состоял русский способ вхождения в религиозную толерантность, в европейскую равновзвешенность теистической и атеистической составляющих религиозного сознания. Отсюда и современное, уже вполне осознанное сближение КИПРФ с православием.

Плехановская версия русского ортодоксального марксизма культивирует просвещенческий корень марковского мировоззрения с особым акцентом на материализм французского образца XVIII века. С другой стороны, именно Плеханов как никто иной уловил тонкий реформистский ветерок в наследии Энгельса, который не позволял стоять твердо на ткачевской, а еще раньше - марковской, самоценности революции, воплотившейся в ленинизме.

Непосредственное общение Плеханова с поздним Энгельсом позволило ему проникнуться пониманием всей сложности революционной ситуации в России и выработать устойчивый иммунитет против навязываемой силой обстоятельств необходимости «проводить коммунистические опыты и делать скачки» в заведомо отсталой в буржуазном отношении стране. Отсутствие непосредственного общения с поздним Энгельсом не позволило Ленину выработать такой иммунитет. Напротив, проникнутый революционным духом публичных марковских текстов, он выработал иммунитет безусловной стратегической непримиримости в классовой борьбе. Мы еще и еще раз убеждаемся: дух общеполитического, направленного в *неопределенное* будущее, решения политических проблем современности от контрастного сопри-

косновения с практикой политической борьбы производит в высшей степени *религиозный эффект*. В этом методологический ключ всего исследования.

Таким образом, мы можем констатировать, что марксизм содержит в себе устойчивую парадоксальность, которая при ближайшем рассмотрении оказывается отраженной парадоксальностью исторического процесса. Он как бы зажат между политико-экономической необходимостью *полного* исчерпания противоречий капитализма, уходящего в бесконечность, и периодически возникающими политическими возможностями его *ускорения* в ходе социальных революций. Две доминанты марксизма – естественно-историческая *объективность* и *субъективность* революции – лишь по видимости взаимоисключают друг друга, а на самом деле вступают в отношения дополнительности. Их синтез и дает неотвратимость исторического события. Но субъективно каждый марксист в отдельности находит свою меру равновешенности этих доминант.

Однако сам Плеханов (как и Ленин), именно в силу стихийной *равновешенности* двух доминант, не всегда однозначен и в разных ситуациях и по разным поводам высвечивал то одну из них, то другую. Во всяком случае было немало случаев, когда он сам давал карты в руки нарождающемуся ленинизму, хотя в общем и целом всегда отличал себя от него, – и это при том, что оба находились в одном ядре ортодоксального марксизма.

Из сказанного следует, что у нас нет достаточных оснований говорить о некой «не всегда последовательной», а тем более «вообще немарксистской линии» у Плеханова, как это полагал в 1974 году В.Ф.Пустарнаков. Правильнее говорить о неустойчивости самой логики исторических событий, которая по-разному высвечивала марксистскую линию Плеханова-Ленина. Первый включал «дальний свет» и обозревал перспективу, второй, подыгрывая «веянию времени», логике сегодняшних событий, включал «ближний свет» и обеспечивал максимум возможного здесь и сейчас.

Вот почему заключение В.Ф. Пустарнакова об «узком горизонте не вполне марксистского мышления» Плеханова представляется прежде всего идеологической данью времени. Но все дело в том, что он приводит и вполне теоретически выдержанные аргументы против Плеханова: «Он никогда не мог сказать, до какой же степени должны созреть производительные силы». ⁵ И это при том, что не только Плеханов, но и Энгельс, и вообще никто не мог и не может сказать «до какой степени». В этом и состоит тот самый *религиозный аспект* социального идеала, о котором писал П.Струве. Если мы попросту не признаем его, отвергаем его, предъявляя к нему «научные мерки», то тем самым, изгнанный в дверь, он все равно влазит в окно, и заявляет растущую по экспоненте *функциональную религиозность* всего движения. И наоборот, будучи признанным и отделенным от науки, этот *религиозный аспект*

⁵ Пустарнаков В.Ф. «Капитал» К.Маркса и философская мысль России. Конец XIX–начало XX веков. М.: Наука. 1974. С. 206. В наши дни В.Ф. Пустарнаков отчасти скорректировал свою позицию, признав марксистское первенство Г.В. Плеханова лишь *на практике*, тогда как *в теории* «все-таки В.И. Ленин наиболее адекватно представлял... ортодоксальный марксизм». (См. Пустарнаков В.Ф. Парадоксы в истории марксизма в России // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. М., 1999. С. 327). Очевидная неоднозначность этой формулы имеет и вполне объективные основания.

социального идеала обнаруживает *философскую* прозрачность движения, но одновременно восстанавливает в правах и традиционные формы религиозности.

Таким образом, Плеханов стремится твердо стоять на букве классического марксизма, хотя одним этим *отягощает* духовно подвижную интенцию марксистской мысли. Это особенно проявилось в осмыслении другой составляющей марксистской конструкции – теории пролетарской революции. Именно в этом пункте Плеханов выступает соучастником зарождения ленинской версии марксизма.

Отсюда следуют и основные выводы этого центрального параграфа третьей главы. Русский ортодоксальный марксизм на всех направлениях демонстрировал свое решительное неприятие «позитивной религии» официоза и всех проявлений теистической религиозности. В этом, как и во многом другом, он нашел широкую социальную базу в русской интеллигенции и примыкающих к ней социальных группах. Его воинствующий пыл распространялся как на «придворную» церковь, так и многочисленные попытки компромисса или диалога с ней. Были решительно отвергнуты как либеральное *богоскательство*, так и вполне социал-демократическое по духу *богостроительство*. Всякий из ортодоксов произносил «чур меня» при одном только слове «религия». Позиции Ленина и Плеханова в этом вопросе были тождественны. Дух классического европейского просвещения, безусловной верности науке как новой религии, владел всеми ортодоксальными марксистами с той лишь особенностью, что само слово «религия» было под запретом. Это совпадает с выводом Ю.К. Саранчина о *сциентистском* векторе русского ортодоксального марксизма. В широком пространстве глобального секуляризационного процесса в России ортодоксальный марксизм был на острие событий. Он аккумулировал в себе всю ненависть к бесчисленным «историческим грехам» господствующей церкви в отношении светской культуры и социальных вопросов «освященного рабства». Особую остроту в этом вопросе придавала собственная агрессивно-реакционная позиция церкви, решившей до конца разделить судьбу российского самодержавия, как в канун его падения, так и в первые годы после него.

Однако эта радикальная антирелигиозность ортодоксов русского марксизма столкнулась с парадоксальной логикой российской секуляризации. Именно этой воинственно атеистической политической группе выпало встать во главе мощного социального движения, несущего в себе не только остатки старой религиозности, но и активно продуцирующего новую, совершенно неведомую и до поры едва различимую религиозность нового типа: «*энтузиастической*» веры в светлое будущее на земле. Сталин был первым, кто взялся сознательно и решительно оседлать этого конька. Но процесс начался задолго до него.

В третьем параграфе «*«Эмпириомонистический» марксизм или неортодоксальная ортодоксия*» предметом рассмотрения выступает оригинальный философский концепт А. А. Богданова. Религиозный аспект в нем также представлен весьма явственно, хотя и совершенно по-другому. Его эпицентр образует концепция *идеологии*, которая выходит за узкие рамки «фетишистских форм» в широкое пространство «организационной науки». Но в основании этой концепции лежит принципиальная новация марксистского мировоззрения в той ее существенности, которая оставалась скрытой (или нецененной) для ортодоксов. Речь идет о марксистском *праксиологическом монизме*, выходящем за пространство традиционной философской дилеммы материализма или идеализма, и открывающего перспективу нового качества философии как практической науки.

В период советского стандарта мысли было принято относить блистательную плеяду мыслителей неортодоксального направления марксизма по разряду *русского махизма*. При этом акценты смещались настолько, что фактически выводили это течение мысли за рамки марксизма. Получалось, что, оттолкнувшись от марксизма, эти мыслители в дальнейшем развивали вовсе не марксистские идеи, а что-то заведомо чуждое им. Этот сектантски-партийный подход существенно ограничивал возможности адекватной оценки одного из самых ярких и плодотворных направлений русского марксизма.

Речь идет о творческих усилиях А.А.Богданова, А.В.Луначарского, В.А.Базарова, П.С.Юпкевича, взявших на себя труд всестороннего обоснования принципиально новой разновидности философского монизма. Суть последнего в том, что ни классические формы материализма, ни тем более – идеализма, не могут быть признаны законченными монистическими системами: они либо впадают в односторонность, либо несут в себе до поры скрытый дуалистический потенциал. Именно К.Маркс впервые открыл принципиально новый вид реальности – *материю человека*, которая раскрывает себя в интенциях универсальной общественной связи. Маркс был первым, кто указал на практический и конкретно-социально-экономический исток *субъект-объектного* отношения, этой альма-матер философской культуры, в самой природе человеческого бытия, в его вечной устремленности к *становлению*, вовлекающему в свою орбиту весь мир на началах творчества и сотворчества. Фактор природы при этом не исчезал, но получал превращенную проекцию человеческой практики. Эта последняя и составила теоретическую основу марксистского монизма. Акцент на «материю» оставался лишь данью борьбы с остатками систем абсолютного идеализма. Он рисовал результирующую философского восхождения, но не акт творения. Именно это обстоятельство привлекало к марксизму, например, далеко не разделявшего абстрактных принципов материализма Ж.-П. Сартра.

Ситуацию усугубило появление в конце XIX века научно-философской концепции Маха, которая двигалась к *той же* (!) цели, но с другой стороны, со стороны синтеза новейших реалий физической науки с интенциями старого позитивизма субъективно идеалистической направленности. Маркс оказывался между двух огней: вульгарности догматизированного материализма и утонченной изысканности новейшего позитивизма. Абстрактный объективизм первого и ускользающий субъективизм второго были одинаково неприемлемы для новой марксистской школы. Но для того, чтобы оторваться от засасывающей трясины формальной ортодоксальности, нужно было крепко «вцепиться» в махизм, используя его чисто функционально как средство борьбы с другой крайностью. Приемлемым для русских марксистски настроенных последователей Маха было не то, *откуда* он шел (от субъективного идеализма), а то, *к чему* он был устремлен – к новому качеству монистической системы, для которого в равной мере неприемлемы ни метафизические абстракции «материи», как самодавящей субстанции, ни абстракции «духа», витающего над всем и вся. Сам принцип *прощания с метафизикой* совпадал по тональности с марксовским тезисом о грядущем «конце всякой философии» с той лишь особенностью, что как раньше, так и теперь, плохо осознавался *вечный* характер такого *прощания*.⁶

⁶ См. об этом: Кемеров В.Е. Метафизика – динамика (к вопросу об эволюции метафизики) // Вопросы философии, 1998, № 8. С. 59.

Хотелось все сделать сразу и навсегда, с повторяющимся со времен Канта-Гегеля стремлением: сказать *последнее слово* уходящей в лоно науки философии.

Брошенные на весы «марксизм» и «махизм» в мировоззрении Богданова не дают возможности усомниться: «марксизм» явно перевешивает. Он подчиняет себе «махизм» как удобный и наглядный (для своего времени) инструмент выявления *забытой* сути марксизма. В результате при всей неадекватности многих построений концепт Богданова дает оригинальную версию марксистского целого – безусловного подчинения всех онтологических и гносеологических проблем *праксису*.

Способом содержательного анализа проблемы выступает рабочая дискуссия с позицией Т. И. Ойзермана, разделяющего *марксизм как идеологию* и марксизм как гуманистическую теорию. Первое - отживает, второе - развивается. Этой позиции противостоит богдановское понимание нового качества *идеологии как марксизма*. В нем гуманистический и идеологический аспекты марксизма совпадают и позволяют сохранить его потенциал не только теоретического, но и социального действия. Меняются лишь горизонты категориальной нагруженности.

Непосредственным предметом рассмотрения выступают взгляды Богданова на философию и философскую культуру, на религию и трансформацию ее форм, на соотношение коллектива и личности, науки и утопии. Каждая из этих проблем представлена в ее *религиозном измерении*. Кульминацию параграфа составляет богдановская критика «Материализма и эмпириокритицизма» В. И. Ленина, попытка представить Ленина-теоретика и Ленина-практика как религиозного деятеля.

В наследии А.А.Богданова нет абсолютной истины. Сам философ, без сомнения, обиделся бы на такое заключение. Но *эмпириомонистическая* философия – и не просто архивный документ давно ушедшей эпохи. Она несет в себе безусловное свидетельство *живого* марксизма, неустroенного в своих формах и определениях, но твердо знающего свою причастность гуманистическим тенденциям развития современного мира.

В четвертом параграфе третьей главы «**“Богостроительский” марксизм: антропологизм против космизма**» анализируется *богостроительская* версия марксизма, представленная А. В. Луначарским. В ней, как и в эмпириомонизме А. А. Богданова, вскрыты существенные и забытые, но явно гиперболизированные в борьбе с ортодоксами черты марксовской парадигмы.

Современный исследователь проблемы А.А.Государев делает весьма примечательный вывод: «богостроительство генетически связано с философией и социологией Богданова, оно заимствует, развивает и переводит в более практическую плоскость идеи, высказанные и обоснованные им в общетеоретическом плане. Богданов сыграл роль духовного отца “пролетарской религии”, Филона Александрийского богостроительства». ⁷ И это действительно так. Хотя следует учесть, что сам А.А. Богданов весьма критически относился к «злоупотреблениям религиозной терминологией» своего друга. Он находил излишним «смешивать религию с энтузиастическим мироучувствованием» и подводить научный социализм под разряд «высшей религии». Следовательно, его связь с *богостроительством* иного рода, чем связь терминов. Речь идет о единой мироустроченческой базе.

⁷ Государев А.А. Вопросы критики религии в трудах А.А. Богданова. Диссертация... канд. филос. наук. Л., 1989. С. 55.

Экзистенциальный, биографический и библиографический анализ творческого наследия А. В. Луначарского показал, что его увлечение религиозной темой не было данью теоретической моде первого десятилетия XX века с его всплывшей «религиозных исканий» и «нового религиозного сознания». Богостроительский пафос Луначарского продиктован более вескими обстоятельствами, составившими философское кредо этого оригинального мыслителя-марксиста. Суть его выражена в простой формуле: вернуться к действительным феербаховским корням марксизма, не заикливаться на элементе новизны в марксизме, но сосредоточиться на элементе *преemptивности* и прежде всего *преemptивности* марксизма с такой генеральной линией в развитии человечества как *религия*.

Абсолютное большинство советских философов отдавали дань ленинской критике А. В. Луначарского, построенной на чистой логике политической целесообразности и неприемлемости самого термина «религия» для нового социального движения. Даже «оправдательную записку» 1931 года, явно *служебного* назначения под названием «К вопросу о философских дискуссиях 1908-1910 гг.» многие склонны были принимать за чистую монету⁸. В диссертации показано, что богостроительская философская концепция Луначарского не есть простая реакция на философию богоискательства, а тем более она не включала в себя эту философию в качестве «еще одного теоретического источника», как это полагает А.П. Поляков.⁹ Основные положения и идеи, «все важнейшие вопросы» этой концепции «наметились» еще в середине 90-х годов, то есть за 10 лет до означенных событий. В известном смысле Луначарский «пришел в мир» с этими идеями: человечество наделено «высшими потенциями», которые в своем *пределе* реализуют себя как «всемогушество», «всеблаженство», «всезнание» и по существу выступают в качестве единственного «истинного» и вполне реального бога. Идея новой «*позитивной* религии» составляет жизненное кредо Луначарского. Десятилетия труда ушли на «сбор материалов», на возможность всестороннего обоснования этой идеи. И даже в актах вынужденного отречения, как было показано выше, мы находим стремление найти более приемлемую для всех своих товарищей *форму* реализации этой идеи. Вот почему прав минский исследователь творчества А.В. Луначарского И.Ф. Рекуц, когда заявляет, что «само богостроительство должно быть понято не как кратковременное и случайное заблуждение Луначарского, а как его *глубокое умонастроение*, обусловленное рядом объективных и субъективных факторов и исторически не совпадающее с годами стольпинской реакции».¹⁰

Как в начале, так и в конце жизни, Луначарский, как философ и литератор, четко сознавал цель и смысл своего творчества – *дать эстетически выверенный светлый образ марксистского мирозерцания и марксистского типа жизнедеятельности, которые, независимо от того, будем ли мы называть их религиозными или нет, реализуют свою полноту лишь в контексте деятельного ответа на все то, что до сих пор концентрировалось вокруг одного синтетического понятия – «религия».*

⁸ См. Лебедев А.А. «Последняя религия» // Вопросы философии, 1989, № 1. С. 36.

⁹ Поляков А.П. Критика В.И. Лениным махизма богоискательства и богостроительства // Ленин как философ. М., 1969. С. 63.

¹⁰ Рекуц И.Ф. Философия проблемы критики религии в атеистическом наследии А.В. Луначарского. Минск, 1976. С. 17.

В концепции Луначарского нет и намека на теоретическое обоснование будущего культа вождей и вообще какое-либо «кумиротворчество», по определению А. А. Лебедева. Единственным предметом культа в богостроительстве Луначарского выступает реализованная «всечеловеческая потенция», свободный для творчества человек. Философско-религиозный идеал *русского символизма*, идеал художника-творца, распространяется у Луначарского на все социально-экономическое и социально-культурное пространство. Сам он многократно отмечал неудачность термина «богостроительство», который хотя и полемизирует с богоискательством и противопоставляет себя ему, но дает явно не свойственный ему по-существу ориентир – отчужденное бытие «бога», который в будущем. Формула Луначарского звучит принципиально иначе: создание «религии без бога».

В параграфе дан всесторонний анализ основного философского произведения Луначарского «Религия и социализм» и показана актуальность его идей для современности, настоятельная потребность его переиздания. Его максима гласит: вне связки Фейербах - Маркс, в том числе и по вопросам религии, марксизм не может быть понят в его адекватности; на месте традиционных форм религии, по мере их ухода в прошлое, не может возникнуть вакуум, он с неизбежностью должен быть заполнен новой формой религиозного идеала. Таким образом, философский концепт А. В. Луначарского содержит в себе эзотерическую истину будущей «религии советизма», неузнанной им в реальности, в явной огрубленности ее исторических форм, а суть марксизма выражает в торжестве *антропологизма* над *космизмом*, или в таком их синтезе, который именно антропологический принцип выводит на первое место. Существенную новацию данного параграфа представляет анализ данного Луначарским сравнительного исследования философских мирозерцаний К. Маркса и Ф. Энгельса сквозь призму религиозных предпочтений антропологизма и космизма, проявившихся в творчестве Фихте и Шеллинга.

В пятом параграфе «*«Импровизирующий» марксизм: ересь против ортодоксии*» показано, что, хотя момент *импровизации* присутствует во всех разновидностях русского марксизма, но есть среди них и такой, который делает *импровизацию* своим кредо и не перестает быть при этом марксизмом. Речь идет о многочисленных попытках *синтеза* учения К. Маркса с той или иной «равносильной» или существенно дополняющей теоретической системой. На этот статус претендовали Ч. Дарвин (естественнонаучный эволюционизм), И. Кант (критический идеализм) и ... русское народничество, соединившее культ революции с культом народной и государственной самобытности России.

Наиболее характерным в последнем случае выступает имя А. Буткевича, который в своих «Очерках партийной психологии», вышедших в Москве в 1907 году под общим заглавием «Ортодоксальный марксизм и православие», продолжает развивать религиозную тему применительно к марксизму. Автору удается провести убедительные параллели между способом построения традиционного православия (ортодоксии) и ортодоксальным марксизмом (православием от Маркса). Вся мера исторической критики первого переносится на второй. За несколько десятилетий существования марксизма *после* Маркса он вобрал в себя всю атрибутику православной догматизации *буквы* учения и изгнания его действительного *духа*. Автор создает настоящий гимн *ереси*, как единственному в своем роде способу сохранения духа учения. В этом аспекте вновь возникает тема *ленинизма*, как максимально православного (православно-ортодоксального) по форме марксизма, но одновременно существенно еретического по способу его применения к практике. Многочисленные

замечания А. Буткевича против заформализованной ортодоксии со временем найдут свое воспроизводство в позиции В. И. Ленина по отношению к Г. В. Плеханову.

Иначе говоря, тот способ, которым соотносилась русская православная церковь с многочисленными ересями и с государством российским в его истории, должен был с необходимостью воспроизводиться и в новых исторических условиях, когда на место старой церкви пришла другая – супереретическая, но функционально все такая же жестко православная, не терпящая инакомыслия, но добровольно подчиняющаяся себя государству.

Другой исследователь, В. Д. Мачинский, продемонстрировал возможность и даже необходимость соединения марксизма с родственной ему теорией Ч. Дарвина. При этом автор раскрывает существо социализма с неожиданной стороны: главное в нем не идея всеобщего равенства, социального иждивенчества и противостояния естественному закону борьбы видов, выявлению сильнейших в человеческом сообществе; напротив, социализм призван создать социально-экономические условия для свободной конкуренции личностей, когда фактор обладания наследственным капиталом перестает быть решающим, *уравнивающим* заведомо слабого с заведомо сильным. Мачинский репетитивно выступает против абсолютизации и догматизации теории классовой борьбы и многочисленных попыток противопоставления ее *иным* факторам общественного развития. Фактор природы как внешней (географической), так и внутренней (биологической) остается актуальным для действительно марксизма, хотя этому и сопротивляются ортодоксы от марксизма.

Таким образом, *импровизирующий* марксизм, как бы далеко он не уходил в сторону от магистральной линии исторического материализма, всегда возвращается к главному в марксизме – к его *социально-гуманистической* диалектике, к его безусловному нравственному требованию поддержки социально обездоленных, созданию таких экономических условий, при которых эти проблемы решались бы сами собой, в силу положенного им установления. Импровизирующий марксизм не боится быть *ересью* от марксизма. Более того, именно в этом отступлении от догматизма «марксистской церкви» он видит залог действительного развития марксизма и постоянного оживления питающих его сил. Разумеется, в этой своей установке на непремennую и всяческую оппозицию «церкви-партии» он впадает в свою крайность. Но тем самым он создает диалектическое единство сторон, в рамках которого и крепнет жизнестойкость марксистских идей, воспроизводится творческий дух марксистской мысли.

В заключительном, шестом параграфе третьей главы «*Бессознательный марксизм деятелей русского духовного ренессанса*» предпринимается попытка выявления интенций *идеального* марксизма там, где ему вполне сознательно противостояли, по крайней мере, в его откровенно вульгарных формах. Речь идет о том, что русский марксизм имел не только внутренние предпосылки и генезис в революционном народничестве или осознанную рефлексию русских сторонников учения К. Маркса, но он также находил совершенно неожиданные способы своего проявления там, где его меньше всего ждали, и даже там, где общественная мысль обретала выраженную форму «антимарксизма». Во всем этом не было ничего мистического, как нет никакой мистификации в возможности именно *так* увидеть это явление русского ренессанса.

Культура, сметаемая буйством новой эпохи, несет в себе «семя» своего падения. Это соответствует основной рабочей гипотезе исследования. Вся сумма идей

определенной эпохи при всем их многообразии и даже взаимоисключающей противоречивости, представляет собой некоторую целостность, ответственную за ту политическую и культурную реальность, которая приходит ей на смену. Это то, что А.Эткинд назвал текстологическим «проговариванием» и конструированием *в мыслях*, в том числе – в ее *бессознательном*, культурных параметров грядущей эпохи. Поскольку эпоху Серебряного века сменила Советская эпоха – железный век глобальной индустриализации России и столь же глобальной секуляризации русской культуры, – то именно в ее *текстах*, в текстах деятелей «русского духовного ренессанса» мы вправе искать смысловые предпосылки, пусть даже бессознательно выраженные, будущего официального, догматизированного, государственного марксизма. Историческая практика в своей поступи прислушивается к совокупному эху духовной культуры и более всего к его скрытой, едва уловимой «гармонии». Даже тот, кто считал себя безусловным оппонентом Марксу и всему марксистскому (в его ограниченной конкретно-исторической оболочке), очень часто, не замечая того, *проговаривал* смыслы, которые обрастали плотью и кровью именно в советскую эпоху. Этот текстологический смысловой пласт мы (надеюсь, я и мой читатель здесь заодно) и называем «бессознательным» марксизмом.

Тема эта по-своему бесконечная. Поэтому в диссертации она ограничена рядом конкретных имен. Это прежде всего – *Д.С.Мережковский*, *Н.М.Минский* и *В.В.Розанов*. На этой же орбите феноменологического постижения интенций русского марксизма находятся А. Белый, А. Блок, С. Булгаков, А. Мейер, Д. Философов и многие другие, но их присутствие только обозначено в рамках настоящего исследования.

Центральной, задающей тон фигурой в этом анализе предстает В.В. Розанов, которому по праву принадлежит исключительная по драматизму роль «мягущегося пророчества» русской культурной истории конца XIX-начала XX веков. В этой его вечной неустroенности между «жутким консерватором» (В.И. Ленин) и «настоящим революционером» (А.М. Горький), как в зеркале отразилась вся противоречивость и драма идей в предреволюционной России. Сделав своим идейным кредо критику «наследства 60-70-х годов», он вынужден был публично признавать абсолютное господство этого наследства революционного народничества в современной ему России. Дав высочайшую оценку великой русской литературе XIX века, он не устал обвинять ее в вольном или невольном пособничестве самым радикальным тенденциям «освободительного движения». Розанов находил истоки русского максимализма и революционизма в самой «генетике» русской культуры, на такой «глубине залегания», которая есть *«вполне религия»*. Сформулировав в начале 80-х годов основы *протовеховства*, Розанов выступил с неожиданной критикой «Вех», разрушивших монолит «освободительного движения» и давших реакции право морального торжества, после которого только фактор грубой силы мог решить исход исторического дела.

Вот почему по-своему оправданная акция *веховства* была воспринята русской интеллигенцией в большинстве своем как *поцелуй Иуды*. Любимый ученик и предатель соединились в одном. И все для того, чтобы *доказать* божественность Христа через его распятие и воскресение. Русская интеллигенция доказала свою божественность в акте своего *распятия* на кресте русской революции, который она сама несла на Голгофу, и в акте своего сначала тайного, а за тем все более явного *воскресения*. Впрочем, таинство последнего абсолютно и не зависит от числа уверовавших.

То, чего при всем желании не мог дать сознательный марксизм, даже в единстве всех своих направлений, с лихвой *добирает* марксизм *бессознательный*, который на поверхности, *онтологически* и не есть марксизм, но который *функционально* – даже больше марксизм, чем его сознательные носители, ибо только он дает объективацию философской мысли в пространстве культуры, только он выступает свидетелем ее подлинности. (В данном случае мы прикасаемся к хайдеггеровской методологии *бытия мысли*, не акцентируя внимания на ее инструментарии, но вполне сознавая ее результативность.)

Бессознательный марксизм – это такая интенция философской мысли, которая *сама ведет* в нужном направлении, даже вопреки ценностным и политическим установкам автора. Можно *так* выступать против революции, что это объективно будет работать на ее осуществление. Можно *так* не любить конкретные, ограниченные формы марксизма, но при этом объективно работать на развитие его универсальных форм, вовсе не отдавая себе в этом отчета. Это последнее замечание относится не только к Розанову, а в целом ко многим деятелям русского духовного ренессанса. Основное семя *советизма* было заложено в русскую почву именно ими и даже до них, о чем с достаточной основательностью, спутывая карты наших радикал-либералов, пишет *Лев Аннинский*.¹¹

Философское кредо Д. С. Мережковского образуют его «мистический материализм» и «религиозная революция». Они в равной мере работали на результативность русского марксизма, расчищая ему дорогу смысла и внутреннего оправдания. Именно Мережковский вносит в ценностное поле русской мысли символически истолкованную *святость* материи и *божественность* революции. Именно Мережковский актуализирует идею «Воскресения Христа» как знака и символа того, что «Царство Божие не только на небе, но и на земле, *как на небе*» утвердится. Именно Мережковский прояснил религиозный смысл *Завета* Белинского русской интеллигенции и противопоставил правду Белинского правде и лжи Достоевского. Именно Мережковский заговорил о *религиозной совести* атеистической русской интеллигенции, единственной наследницы «дела Петра». Именно Мережковский увидел великую христианскую миссию в петровских реформах, развернувших Россию от национальной, церковно освященной, затхлости к действительной христианской всемирности и всечеловечности. На волне предреволюционного *черносотенства* это был мощный ветер в паруса грядущего *красносотенства*, но лишь потому, что пророческий голос Мережковского так и не был услышан. В общем гимне торжественного противопоставления *истинного* христианства *историческому* христианству, столь характерного для культуры Серебряного века, голос Мережковского звучал со всей отчетливостью восходящего сола и уже не мог диссонировать барабанной дробью грядущих событий: «чтобы восторжествовала религия Духа, христианство (все «старое общество» - В. Ж.) должно погибнуть».¹²

Еще одна концепция нетрадиционного понимания святости и «истинной религиозности», открывающая выход в *религиозное измерение* русского марксизма, связана с именем Н.М. Минского, поэта, философа, публициста, одного из теоретиков русского символизма. Как и Мережковский, он вышел из народничества и со-

¹¹ *Аннинский Л.* Серебро и чернь. Русское, советское, славянское, всемирное в поэзии Серебряного века. М.: Книжный сад, 1997.

¹² *Лундберг Е.Г.* Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914. С. 139.

хранил с ним определенную идейную связь. На самом деле его идея «художника как творца новой реальности» не противостоит народническому народолюбию, как полагает Л.А. Сугай¹³, а продолжает народническую тему «героя и толпы», реализуя ее в пространстве художественного творчества. Лавровская идея творческой – до самозабвения – личности *революционера*, как творца нового мира, переносится Минским в художественное измерение. И именно в акте этого *переноса* – социального в художественное и наоборот – и высекаются скрытые до поры религиозные смыслы. Личность художника выступает при этом универсальным интегратором двух пространств – социального и художественного, а также транслятором истинной, рождающейся «здесь и сейчас» и не существующей ни в прошлом, ни в будущем, религиозности, являя собой *меоническое* «абсолютное небытие Бога».

Получается все тот же эффект теистического прочтения марксистского по сути своей содержания, согласно которого *святость* рождается в актах творчества человека и не отделима от них. Именно поэтому возникает сама проблема «несуществующих святых», имеющих знаковое, символическое значение в самой «религиозной практике» художника или «художественной практике» революционера. От того, что Минский придает своему *меонизму* идеалистическую интерпретацию и выражает общую нелюбовь к вульгарностям материализма, действительный марксизм не исчезает, а переходит в разряд *бессознательных*, по-своему не менее творческих и способных к развитию, чем его вполне сознательные собратья.

Как и многие неортодоксальные русские марксисты, Минский стремится не к отрицанию марксизма, а его дополнению (которое при сильном желании можно, конечно, представлять и как отрицание). Например, Минский распространяет Марксову идею пролетариата на интеллигенцию, на работников умственного труда, творцов, труд и продукты труда которых безжалостно эксплуатируются «властодержавцами» (термин наречность удачный в применении к России, где чиновник, по выражению Маркса, тот же капиталист, ибо превратил свое кресло в частную собственность, капитал, приносящий прибыли и сверхприбыли). Минский убежден, что «умственные работники вместе с пролетариями должны бороться против всех господствующих классов и партий», против самодовольных, чванливых буржуа и их политиканов. В этой идее интеллектуального бунтарства заключен прообраз, действительный алгоритм будущей Франкфуртской школы.

Вообще существует какая-то внутренняя связь между русским марксизмом и русским символизмом. Как будто этот последний и есть зашифрованный, эзотерический и потому «бессознательный» русский марксизм.

В 1905 году Минский основал первую легальную большевистскую газету «Новая жизнь». И хотя его дружба с российской социал-демократией была недолгой, «символической», она в высшей степени показательна, как показателен и мотив его

¹³ См. Сугай Л.А. Минский // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 299. Эта тема взаимосвязи между «художественным стилем» и «типом революционности» убедительно раскрыта (на примере сталинизма) в обстоятельной работе Б. Гройса «Утопия и обмен» (М., 1993). Она лишь доказывает косвенно, что и мысль Н. Минского движется в той же парадигме и не противопоставляет себя социальности, коллективности, как таковой, напротив, *социальное* творчество в революции предстает у него как разновидность *художественного* творчества.

обращения к реальной политике – придать ей выраженный религиозный характер. Всем существом своим он почувствовал точку кипения *меонической* святости живого социального движения. Но само движение его не приняло. Оно не нуждалось в зримой *немеонической* религиозной окраске. Оно предпочитало до поры не озвучивать своей тайнописью выведенной религиозной пульсации, ставшей в дальнейшем религией советизма.

И хотя логикой внутрипартийной борьбы Минский был выведен на обочину реальной социал-демократической политики, он оставил свое решение культурообразующей проблемы революционного движения в форме *социал-гуманизма*. Между этими двумя лагерями социалистской мысли есть отношения преемства, как есть они между интенциями разрушения и созидания: «Там, где кончается социал-демократизм, начинается социал-гуманизм. Где кончается устранение прошлого, там начинается новое строительство. *Мир, оскверненный капитализмом, должен быть снова оправдан и освящен*». ¹⁴

Таким образом, широкое понимание религии, не замкнутое на разновидности теистических форм, было в высшей степени характерно для эпохи Серебряного века и открывало перспективу невольного или бессознательного усвоения смыслов марксистской парадигмы.

В заключительной, четвертой главе «Синтез: русский марксизм и пути духовной реформации России» подводятся итоги историко-философского анализа русского марксизма в религиозном измерении, дается их проекция на культурное целое эпохи, характер и направленность развития русской духовной культуры, влияние философских идей на логику секуляризационного процесса и связанную с этим трансформацию религиозных форм. В центре внимания вновь оказывается генезис интеллигентского духа, получившего в условиях России конца XIX-начала XX веков неожиданный статус «монашеского ордена» в мире, как содержательно, так и по форме расположенного к восприятию и трансляции марксистских или околomarксистских идей. На примере бердяевского опыта анализа «русской мысли» удастся проследить всю основательность этого процесса.

Трагедия русской интеллигенции была задана задолго до русской революции самим статусом ее в культурно-историческом процессе России – *быть* между *молотом* власти и *наковальней* народной стихии, быть социально и культурно принадлежащей к господствующему классу, но душой и всей суммой моральных симпатий принадлежать поработенному народу, а в результате быть *чужой* и в том и в другом лагере. И все бы ничего, если бы не предельная поляризованность самих этих полюсов, заданная Петром. Русская интеллигенция была просто разорвана между двумя крайностями. Сама революция выступала лишь формой реализации этой культурно-исторической заданности *со-бытия* русской интеллигенции. Это интуитивно чувствовали авторы «Вех», но они все еще – вполне идеалистически – надеялись, что простым фактом осознания трагичности ее исторической миссии можно изменить ситуацию. Исторически навязанная русской интеллигенции диспозиция жесткой противопоставленности позитивной вере вынуждала ее с неизбежностью нести на себе эту символическую тень – *негативной* религиозности.

И все же состоявшийся религиозный подъем в среде русской интеллигенции был нешуточным. Целая плеяда талантливых литераторов встала на путь разра-

¹⁴ Минский Н.М. Идея русской революции //Перевал. 1907, № 3. С. 25.

ботки религиозных вопросов. На этом основании само понятие культурного ренессанса Серебряного века порой откровенно связывают в наше время с *религиозным* ренессансом, представляя его едва ли не смыслообразующим началом самой эпохи. В этой позиции заключается не просто заблуждение, но и откровенное стремление выдать желаемое за действительное, до предельной точки довести противопоставление альтернативного советизму пути развития русской культуры в XX веке. Однако и в этом вопросе Бердяев упреждает наших новейших радикалов: «У нас был культурный ренессанс, но неверно было бы сказать, что был религиозный ренессанс. Для религиозного ренессанса не хватало сильной и сосредоточенной воли, была слишком большая культурная утонченность, были элементы упадочности в настроениях культурного слоя и этот высший культурный слой был слишком замкнут в себе.»¹⁵

Отсюда следует, что какой бы духовный потенциал не находило новейшее постсоветское сознание в религиозных чаяниях эпохи Серебряного века, не в них заключалась действительная социально-религиозная сила того времени. Эта сила действительной *социальной* религиозности целиком и полностью принадлежала революционной интеллигенции, вполне атеистической по своему мировоззрению. Это один из парадоксов русской культурной ситуации начала века. Но он уже не представляется чем-то немислимимым, невозможным в свете проведенного анализа. Русская интеллигенция не могла эволюционировать в свою противоположность, как на это надеялся П.Струве и другие авторы «Вех», не пройдя всех кругов ада грядущей социальной революции. Ее религиозный потенциал, ее смыслообразующая культурная миссия должны были реализовать себя в том, что составляло ее действительный, а не воображаемый культ, – культ победоносной социальной революции. Она должна была пройти этот путь даже с полным сознанием своей жертвенной роли. Разбуженная самой интеллигенцией народная стихия не могла быть брошенной на произвол судьбы. Должен был появиться некто, кто взял бы на себя важнейшую миссию перевода разбуженной языческой энергии разрушения старых оков в созидательное русло – даже ценой создания новых оков. И не важно, какую идеологию они могли при этом иметь в голове. Важно, какую социальную и культурную *функцию* они должны были выполнить, чтобы государство и культура не распались в одночасье. Важно и то, что нельзя было выполнить этих своих предназначений не выйдя навстречу самым радикальным лозунгам эпохи. Таким образом, методология *структурно-функционального* религиозоведения Б.Малиновского-Р.Мертона проявила себя в полной мере в социокультурной динамике русского марксизма.

Все это вместе сошлось в одной точке *русского большевизма*, который уже не был только одним из радикальных проявлений русской интеллигенции, но был прежде всего средоточием социально-религиозной энергетики разрушения-созидания, почти магическим *интегралом* вызревавшего весь XIX век социально-религиозного движения. Народный фактор в нем оказался репающим, народническое наследие, существенно трансформированное, – ключевым. Ибо, во всем остальном большевизм репительно уступал другим отрядам русской интеллигенции (особенно по части общей и *философской* культуры). Но это был тот случай, когда фактор стихийной религиозности массового социального движения решал все. Верх должен был взять грубый *Лютер*, а не рафинированный *Пико*.

¹⁵ Бердяев Н.А. Русская идея //О России и русской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 237-238.

Параметры победоносности были заданы как бы помимо содержательных компонентов учения К.Маркса, во всяком случае – помимо его *гуманистических* тонкостей. Гораздо важнее в этот момент была лаконичная огранка созвучий: общечеловеческих устроений, с одной стороны, и огрубленных черт доминантного, пусть даже светского, но *вероучения* – с другой.

Важный ключ к пониманию проблемы русского марксизма в его религиозном измерении дает анализ идей *Н.М.Зернова* о православности русской интеллигенции, которая «исповедовала христианство ... без Христа» или внецерковное христианство, созвучное тональности русского марксизма. Именно интеллигенция неслала в себе потенциал будущей духовной реформации России, который не мог быть реализован вне контекста реального социального движения. Усталость от старой духовной парадигмы и неукротимое желание ее обновления составили абсолютный символ эпохи.

*Смысл этого символа – нетрадиционное прочтение христианской парадигмы в стиле свободной религиозности, когда почти невозможно отличить заведомо секуляризованные культурные формы от лишь функционально секуляризованных, сливающихся в едином порыве выхода к новой культуре, решительного прорыва из патриархальности в современность. Во все времена и во всех странах такое явление получало название – **духовной реформации**, вне зависимости от того, была ли на себя эту функцию действующая церковь или это совершалось помимо ее воли.*

Вселенское обетование марксизма. У нас нет оснований не доверять тезису А. Тойнби, согласно которого становление, рост и падение цивилизаций не в последнюю очередь связаны с логикой функционирования «высших религий». Это в немалой степени относится и к России, к ее цивилизационному надлому начала XX века, в основании и в результирующей которого доминирует религиозная тема – проблема русской Реформации. Именно в ней, как в зеркале, отразилась загадка цивилизационной витальности. Роль Маркса в этом пролесе оказалась не только отрицательной. Марксистское мировоззрение вписалось в логику русской секуляризации и приобрело в ней неожиданный статус созидającego начала.

Духовная реформация в рамках христианской традиции, как показал Гегель, являет собой ту или иную форму *протестантизма*. В России начала XX века такую роль протестантского движения с выраженным акцентом на христианский атеизм выпала на долю левого освободительного движения и его безусловного ядра – *большевизма*.

Почему именно большевизм обрел функциональную форму *русского протестантизма*? Потому, что объективно потребность в мощном религиозно-обновленческом движении существовала. Но возникнуть в недрах самой церкви, как это было с лютеранством, оно не могло: сказала и особенность православия, и особенность эпохи. Была надежда на русскую религиозную философию начала века. Но, как это убедительно показал Н. Бердяев, ее «рафинированно духовный», бесконечно далекий от социальной среды характер исключил и эту возможность. Оставалась последняя, самая парадоксальная из них: *наделить функцией религиозного реформатора такое социально выраженное течение, которое хотя на поверхности и исповедует заведомый атеизм, но в способе своей организации, а, главное, в характере своего воздействия на массовое сознание, производит в высшей степени **религиозный эффект***. Оценки Ленина как высочайшего политического деятеля *религиозного типа* мы находим не только у Бердяева и Струве, но также у Богданова

и Луначарского, у Брюсова и Горького. *Ленин - это русский Лютер*, жесткий и беспощадный, фанатичный и бесконечно преданный делу своей исторической миссии.

Метаморфоза русской религиозности XX века – это и демонстрация состоявшейся и залог будущей витальности русской культуры, российской цивилизации как целого. Должно было пройти несколько десятилетий послереволюционного развития Советской культуры, чтобы Н.А.Бердяев смог с отчетливой ясностью для себя осознать: «Тоталитарность, требование целостной веры, как основы царства, соответствует глубоким религиозно-социальным инстинктам народа. Советское коммунистическое царство имеет большое сходство по своей духовной конструкции с московским православным царством.» <...> «коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа».¹⁶ Все это невозможно понять вне историко-философского анализа конкретной роли русского марксизма, взятого в его религиозном измерении.

В Заключении даются основные выводы из диссертационного исследования и определяется перспектива для дальнейшего научного поиска.

Проведенный сравнительный историко-философский анализ феноменов «русского марксизма» и «русской веры» рубежа XIX–XX веков убедительно показал наличие между ними устойчивой корреляции. Мера религиозности каждого из направлений русского марксизма различалась лишь по форме. Религия либо признавалась в ее традиционных формах, высвобождая место – по крайней мере теоретически – для строгой науки, как это было в «легальном марксизме» и академической социологии, либо она отрицалась вовсе, как это было у ортодоксов, но при этом, изгнанная в дверь, она проникала в окно и «растворялась» в «энтузиастическом» порыве созидания («нового мира»). Не будучи признанной даже в такой компромиссной форме как «богостроительство», она тем не менее проникала в жизненное пространство массового социального движения и стихийно утверждала себя в самых неожиданных, иногда откровенно первобытных, формах – почти религиозного почитания вождей, включая их мощи, проявления фанатической нетерпимости к инаковерию и инакомыслию, выработки воинственно догматических религий и подчинения личности общей вере в «светлое будущее», создания жесткой иерархизации власти – одновременно духовной и светской – по церковному образцу, когда все решает клир, а паства – ничто, торжества освященной психологии нестяжательства, аскетического благочестия, групповой, протестантски окрашенной, этики «партийной организации» с одновременным, искажающим суть отрывом «верхушки» от «низов».

Конкретный историко-философский анализ показывает, что определенные предпосылки к такому варианту развития событий содержатся в текстах К. Маркса, о чем, например, писал Н.И.Кареев, и они тем более содержатся у В.И.Ленина, о чем говорили и писали почти все – близкие и дальние. Но решающий факт возникновения *религии советизма* принадлежит объективно вызревавшему, культурно-исторически заданному, религиозному запросу масс людей, преисполненных *секуляризационного* порыва освобождения от традиционных религиозных форм, но не готовых на деле двигаться самостоятельно. Ходули советизма должны были обеспечить необходимое равновесие и внутреннее моральное оправдание отхода от абсолютизма традиции и патриархальности. Путь в современность русского человека лежал через такую форму секуляризации, которая сама на первых порах должна

¹⁶ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 117, 93.

была обрести форму религии, стать квазирелигиозной и лишь в таком качестве обрести доверие и право на существование.

Положения, выносимые на защиту, не исчерпывают всего многообразия выводов и следствий настоящего исследования и отражают лишь основные из них.

1. Следует отказаться от узко традиционного понимания религии как безусловной апелляции к *абсолютной* трансцендентности бытия, достигающей своей предельной антропоморфизации в форме *теизма*; на самом деле, *религия* – это естественная форма социально-культурной и личностной деятельности по репродуцированию *целого*, преодолению его внутренней разорванности, воссоединению человека с утраченным, по реконструкции – реальной или иллюзорной – внутреннего единства личности, социума и культуры; она *наравных* несет в себе интенции теистической и атеистической вариативности сознания и устремлена к *эмоциональной* достоверности *первообраза* целого. Религия столь же универсальна, уникальна и вечна, как философия, искусство, мораль и наука. Она эволюционирует от догматизма к *свободной религиозности*.

2. Марксистское мировоззрение представляет собой универсальный продукт генезиса европейской культуры в контексте внутреннего единства и неотвратимости процессов ее *секуляризации*. Той же логике подчиняется феномен русского марксизма, вобравший в себя все своеобразие и противоречивость *секуляризационного процесса* русской культуры конца XIX – начала XX веков. Существует момент *тождества* ценностных ориентаций К.Маркса и русской интеллигенции: их общая неустойчивость в настоящем и радикальная устремленность в будущее; марксистский дух мог найти полноту своей реализации лишь на русской почве, то есть в форме *соединения* возрожденческой романтики и «просветенческого» рационализма в уникальности культурно-исторической ситуации России и русской капитализации.

3. Русский марксизм как целое, несет в себе мощные *народнические* корни, решающую детерминированность русской культурной традицией. Народническая идеология реализуется как универсальный способ адаптации марксистской теории к исторической практике России, – иногда даже вопреки сознательным устремлениям самих русских марксистов, как это, в частности, проявилось в *ленинизме*. Историко-философский анализ показывает: с самого начала существовал *религиозный характер* восприятия марксистских идей в России. Все попытки разведения «социального идеала» и «науки» обретали исключительный академизм и недостаточную социальную адаптированность. «Верующие» марксисты сочетали в себе предельные проявления сциентизма, технократизма и «просветительства» с романтикой социальной идеализации. Все это накладывалось на систему социально-культурных, религиозных в своей основе, массовых ожиданий и порождало неизбежный характер идейной трансформации марксизма.

4. Феномен русской революции имеет глубокую детерминированность в сфере особенностей развития русской культуры и российской цивилизации, обострения их внутренних противоречий под давлением безудержной капитализации и кризиса «русской веры». Между особенностями «русской веры» (в параметрах официального православия, старообрядчества и язычества) и «религией советизма» существует выраженная культурно-историческая связь. Русский марксизм составляет идейно-теоретическую и мировоззренческую базу для формирования специфической формы светского вероисповедания – *религии советизма*, с ее исключительным предпочтением «непосредственно общественных» и административных факторов развития, с ее полаганием на человека рационального, волевого и заведомо справедливого, аль-

триунически реализующего надежду на «коллективное спасение». Объективно культурологически религия советизма представляет собой социальную адаптацию (для народа) интеллигентской веры-этики служения «миру» и «в миру».

5. Большевизм несет в себе черты широкого социально-религиозного движения (сектантство, фанатизм и бескомпромиссность, ставка на безусловную победу над врагом, исключительно свой «символ веры»), построенного на религиозной психологии *нестяжательства* и *аскетического служения* высшему общественному идеалу, как достигнутой или достижимой *соборной* коллективности. Его отношение к марксизму Маркса определяется главным образом внешним авторитетом науки и *добытого* знания – с характерным превращением последнего в предмет культового поклонения: отсюда – неизбежные гонения на научные *новации*, если они хоть отчасти способны поставить под сомнение обретший *святость* общественный идеал «человека вне собственности», вне корысти и стяжательства. Для большевизма общественный идеал – предмет религиозного *присутствия*.

6. Философия К.Маркса раскрывает свои смысловые параметры лишь в секулярном контексте *иудео-христианской* и особенно протестантской традиции. Это базовые ценности и идеи – активизма, мессианизма, эсхатологизма, избранничества (для пролетариата), антропологизма. Это предельная функционализация *святости* в актах творческой активности людей – в живой революционной практике, сознательном обновлении мира, в научном и художественном творчестве. Идеал марксизма – *растворение* морали, философии, религии в богатой и полноценной человеческой жизнедеятельности. Развитое общество культивирует эти базовые виды духовной культуры не в стороне от социума и «делового» человека, а в самой его жизнедеятельности.

7. Встреча К.Маркса с Россией – не случайна. Как не случайно само появление марксистского мирозерцания в мировой культуре. Особенность русской ситуации в том, что именно здесь возобладал религиозный подход к марксизму, а размеры догматизации диктовались в равной степени как политическими факторами, так и традициями русской религиозной культуры. Состоявшийся феномен *религии советизма*, утратив свое господствующее положение в обществе, не перестал быть одной из крупных составляющих современной русской культуры.

8. Многообразие и единство форм русского марксизма демонстрирует его неисчерпаемый идейный потенциал. Это в равной степени относится к «легальному», «эмпириомонистическому», «богостроительскому», «импровизирующему» марксизму, а также к центрирующей роли ортодоксального марксизма. Именно религиозное измерение оживляет понимание логики их взаимодействия и продуктивного развития.

9. Тема религии в ее отношении к философии марксизма имеет два аспекта: внутренний и внешний. Первый действует через прошлую культурную традицию и личностный, экзистенциальный план философствования, как кульминирующее ценностное ядро. Второй, напротив, – через результирующую культурного влияния на общество данной философской системы, через ее *катехизацию* и широкое социокультурное резонирование. Религия встречает философию на *входе* и на *выходе* и тем определяет драматизм историко-философского процесса и возможную, по утверждению Н. Бердяева, *трагедию философа*. Маркс-философ пережил такую трагедию в феномене русского марксизма. Тот аспект религиозности, который был внешним для Маркса, стал внутренним для русского марксизма, образовав энергетический сгусток глобального социального действия.

Содержание диссертации достаточно полно отражено в следующих основных научных публикациях.

1. Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск: «Приобье», 2000. (32 п.л.)
2. Маркс после Маркса. Материалы по истории и философии марксизма в России. Нижневартовск: «Приобье», 1999. (10 п.л.)
3. Философия и политика. Размышления о судьбах реформ в России. Курган: Парус-М, 1996. (7 п.л.)
4. Человек и религия. Философско-антропологическое введение. Нижневартовск: «Приобье», 1999. (2,5 п.л.)
5. Учение К.Маркса и судьбы русской культуры в XX веке: постановка проблемы // Проблемы философской антропологии и философии культуры: Альманах. Екатеринбург: УрГЮА. 1999. (1,5 п.л.)
6. Религия – больше, чем религия: к диалектике теистических и атеистических религиозных форм // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Российского философского конгресса (7-11 июня 1999 г.). В 4 т. Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 2. Екатеринбург: УрГУ, 1999. (0,1 п.л.)
7. Марксова концепция природы человека // XXI век: будущее России в философском измерении. Доклады Второго Российского философского конгресса (7-11 июня 1999 г.). Екатеринбург: УрГУ, 1999. (0,8 п.л.)
8. Карл Маркс и Россия: новые ракурсы старой темы // Философская антропология: наука, культура, религия, экономика. Вторые Марксовские чтения. Материалы межвузовской научной конференции (15 мая 1999 г.). Нижневартовск, 1999. (0,4 п.л.)
9. Интеллигенция и церковь в России: выбор судьбы или темное вино хлыстовского смысло-образа // Мозаика смыслов. Труды кафедры философии Тюменского государственного университета. Вып. 2. Тюмень: ТОГИРРО, 1999. (1,6 п.л.)
10. Православие и советизм: к проблеме единства национальной культуры // Судьба России: исторический опыт XX столетия. Тезисы Третьей Всероссийской конференции. (22-23 мая 1998 г.). Екатеринбург, 1998. Часть II. (0,5 п.л.)
11. Русская реформация XX века: предпосылки и результат // Религия, человек, общество. Доклады международного научного религиозно-этического Конгресса (Курган, 22-24 сентября 1998 г.) Часть I. Курган, 1998. (0,7 п.л.)
12. Марксизм в русской культуре начала XX века // Человек в философско-культурологическом измерении. Материалы республиканской научно-теоретической конференции (6-7 - февраля 1998 г.). Нижневартовск, 1998. (0,8 п.л.)
13. Русская революция: пророчества, смысл и судьба // Наука и образование Зауралья. Научно-публицистический и информационный журнал. Курган, 1999, № 1-2 (4-5). (0,8 п.л.)
14. Религиозное измерение человека: проблема первообраза // Религиоведение. Учебное пособие для студентов вузов. Курган: КГУ, 1999. (1,8 п.л.)
15. Идеальное и практика // Информационные материалы философского общества СССР, 1987, № 4. (0,7 п.л. – в соавторстве)

16. Диалог культур: субстанция духовности человека // *Философия истории: диалог культур. Материалы IX Всесоюзных философских чтений молодых ученых*. М., 1989. (0,2 п.л.)
17. Субъективность философского знания // *Философские науки*, 1990, № 2. (0,4 п.л.)
18. Цивилизованный атеизм в системе современного мировоззрения (к многообразию религиозных форм) // *Новые идеи в философии*. Вып. 3. Межвузовский сборник научных трудов. Пермь, 1995. (1 п.л.)
19. Новое средневековье Н. Бердяева и рыночный тоталитаризм // *Реформа и политика. Тезисы докладов и выступлений республиканской научной конференции* (Челябинск, 25-26 апреля 1995 г.). Часть 2. Екатеринбург, 1995. (0, 5 п.л.)
20. Православие и марксизм: логика примиряющегося антагонизма // *Философское сознание в постмарксистском состоянии. Тезисы докладов Российской научной конференции*. Челябинск, 1996. (0,3 п.л.)
21. Опыт сравнительного анализа западноевропейской и русской секуляризации культуры и образования // *Религиозная культура и образование. Диалог ученых: теология, философия, история, социология*. Курган: КГУ, 1996. (0,7 п.л.)
22. К.Юнг: Пророчество о настоящем – к диалектике секуляризованной религиозности // *Человек-Философия-Гуманизм. Тезисы докладов Первого Российского философского конгресса* (4-7 июня 1997 г.). В 7 томах. Т. 5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., 1997. (0,5 п.л.)
23. Истоки сталинизма: народная религия и богостроительский ренессанс // *Сталинизм и Россия. Коллективная монография*. Екатеринбург: УрО РАН. 2000. (2,5 п.л.)
24. Социализм для России или Россия для социализма? // *Социализм и Россия. Коллективная монография*. Отв. редакторы Гайда А.В., Любутин К.Н., М., 1990. (0,7 п.л.)
25. Гегель и религиозные корни русской революции // *Человек и цивилизация. Аксиологический аспект. Сборник научных трудов*. Курган: КГУ, 1997. (1 п.л.)
26. Место понятия «отчуждение» в марксистской концепции исторического процесса // *60-летию СССР ударный труд, знания, инициативу и творчество молодых. Тезисы научной конференции*. Куйбышев, 1983. (0,1 п.л.)
27. Роль гуманистического подхода в методологии современного общественно-научного познания // *Молодые ученые КМИ – н.-техн. прогрессу*. Курган, 1985. (0,3 п.л.)
28. К определению содержания понятия «родовая сущность человека» // *Молодые ученые КМИ – н. –техн. прогрессу*. Курган, 1985. (0,3 п.л.)
29. Проблема человека в философии как проблема философии в человеке // *М.-л. концепция человека и н.техн.прогресс. Тезисы докладов научно-практической конференции*. Свердловск, 1986. (0,3 п.л.)
30. Культуроа-философия-индивид // *Н.- техн.прогресс и духовная культура. Тезисы докладов VIII межвузовского симпозиума*. Свердловск, 1988. (0,3 п.л.)
31. Проблема стоимостных отношений как аналог и инструмент познания сущности человека // *Человек: перспективы исследования. Тезисы докладов межвузовской конференции молодых ученых*. Пермь, 1989. (0,2 п.л.)
32. Практически-философское сознание индивида (гуманистический аспект) // *Гуманистическая функция м.-л. философии. Сборник научных трудов*. Свердловск, 1989. (1 п.л.)

33. Рациональное и ценностное (проблемы регуляции сознания) //Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 1989. № 2. (0,8 п.л. – в соавторстве)
34. Гуманизм и философия: тождество и различие //Проблемы гуманизации высшего образования. Тезисы докладов научно-практической конференции. Комсомольск-На-Амуре, 1989. (0,2 п.л.)
35. Гуманизм философии или философия гуманизма? //Формирование гуманизма у детей и учащейся молодежи. Тезисы докладов областной научно-практической конференции. Курган, 1990. (0,3 п.л.)
36. Диктатура и демократия в контексте культурной оппозиции //Посттоталитаризм: власть, культура, права человека. Материалы межреспубликанской научной конференции. Екатеринбург, 1992. (0,5 п.л.)
37. Марксизм и религия: к проблеме духовной реформации России //Судьба России: прошлое, настоящее, будущее. Тезисы докладов республиканской научной конференции. Екатеринбург, 1994. (0,2 п.л.)
38. Диа-логика и проблема Творца //М.Бахтин: к 100-летию со дня рождения. Тезисы докладов республиканской научной конференции. Саранск, 1995. (0,2 п.л.)
39. Неизвестный марксизм: логика против идно-логики //Реферативный сборник победителей грантов. Екатеринбург, 1995. (0,2 п.л.)
40. А.Богданов: философия и революция //Уральская философская школа и ее вклад в развитие современной философии. Материалы н.-практической конференции. 27-29 мая 1996. Екатеринбург, 1996. (0,3 п.л.)
41. Духовный смысл русской революции: история и современность //Революция 1917 года и Зауралье. (Поиски и проблемы). Сборник научных трудов. Курган: КГУ, 1997. (0,7 п.л.)
42. Церковь и революция: поиск гуманистического человека //Философия ценностей. Тезисы российской научной конференции. (Курган, 26-27 марта 1998) Курган: КГУ, 1998. (0,3 п.л.)
43. Социокультурная динамика в России: начало и конец XX века //Человек в истории: теория, методология, практика. Материалы Российской научной конференции. Челябинск, 1998. (0,3 п.л.)
44. Природа человека в мировоззренческой системе К.Маркса //Личность в меняющемся обществе. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Комсомольск-на-Амуре, 1998. Часть 3. (0,3 п.л.)
45. Русская интеллигенция: в поисках религиозного смысла (К 90-летию первого издания книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции») //Наука и образование Зауралья, 2000, № 1. (0,7 п.л.)

**Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 040823 от 23 июня 1997 года**

Подписано в печать 06.04.2000 г.
Формат 60х44-1/16.
Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman.
Печать офсетная.
Тираж 110 экз. Заказ R40/23.

**Муниципальное унитарное полиграфическое предприятие
Издательство «Приобье» Нижневартковского района
626440, Тюменская область г. Нижневартовск, п. Дивный, 13**